

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

ÉTUDE
SUR LA CONSCIENCE MORALE
ET RELIGIEUSE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

Et soutenue publiquement le jeudi, 9 février 1888, à 4 heures

PAR

GASTON FROMMEL

ALENÇON

F. GUY, IMPRIMEUR DE LA PRÉFECTURE

Rue de la Halle aux Toiles, 11

1888

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADEMIE DE PARIS

ÉTUDE
SUR LA CONSCIENCE MORALE
ET RELIGIEUSE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

Et soutenue publiquement le jeudi, 9 février 1888, à 4 heures

PAR

GASTON FROMMEL



ALENÇON

IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE F. GUY

11, RUE DE LA HALLE-AUX-TOILES, 11

1888

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examineurs de la soutenance:

M. LICHTENBERGER, Président de la soutenance.	
MM. LICHTENBERGER,	} Examineurs.
MASSEBIEAU.	
MÉNÉGOZ.	

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

Nous avons, envers M. Class, professeur de philosophie à l'Université d'Erlangen, de grandes obligations. La méthode de son éthique théorique Ideale und Güter, quoique employée à d'autres fins, est devenue celle de la seconde partie du présent travail. Ses cours universitaires et les entretiens particuliers qu'il a bien voulu nous accorder, ont été pour notre pensée un stimulant et un guide précieux.

Qu'il nous soit permis de lui témoigner ici la reconnaissance que nous lui devons.

GASTON FROMMEL.

Avenches, novembre 1887

AVANT-PROPOS

Cette étude, toute philosophique, pourrait paraître, à première vue, peu qualifiée pour prendre rang parmi les travaux que prescrit une faculté de théologie protestante. Néanmoins notre essai se légitimera peut-être si l'on tient compte de la connexité étroite qui existe entre les croyances religieuses et la doctrine de l'homme, telle croyance accréditant l'anthropologie qu'elle sous-entend, et l'anthropologie à son tour servant de base à la doctrine religieuse. Or, parmi les facteurs des sciences anthropologiques, la conscience joue un rôle considérable, si considérable qu'à le négliger ou à l'interpréter d'une manière erronée, on méconnaît justement le caractère distinctif de l'humanité dans l'homme. On pourra donc

considérer les pages qui vont suivre comme le fondement de toute saine apologétique.

Et cela d'autant mieux, que la conscience n'est affirmée nulle part aussi fortement que dans le christianisme dont elle est un élément essentiel. Elle touche en effet à la révélation par plus d'un côté. Il y a entre la conscience et la révélation une secrète affinité parce que leur objet est identique : l'une témoigne d'un inconnu que l'autre révèle. La conscience tourne l'homme du côté des choses invisibles, l'Evangile présente à l'homme le Dieu révélé.

C'est par elle, et par elle seule, — nous le verrons plus loin, — que l'homme acquiert ce pressentiment étrange d'un ordre de choses surnaturel, qu'il est rendu accessible à l'intuition stupéfiante de l'infini, qu'il obéit à ce qu'il ne sait point et qu'il s'incline pour adorer.

Que l'objet de cette adoration se dévoile, qu'il se découvre à l'homme obéissant et prosterné, celui-ci le recevra, l'embrassera, et c'est ainsi, au travers de la conscience, que naîtra la foi, qui est une expérience de la vérité, dans la puissance de la vérité.

Toutes les religions ont cherché à satisfaire les besoins de la conscience, aucune, hors le christianisme, n'y a pu réussir entièrement. « Nous nous rendons recommandables à la conscience de tous les hommes par la manifestation de la vérité, » dit l'apôtre¹.

L'adaptation est si complète que la foi et la conscience se recouvrent l'une l'autre : tout le christianisme passe dans la conscience, toute la conscience devient chrétienne.

¹ II Cor, IV, 20.

Elle devrait témoigner contre elle-même pour refuser après coup cela même qu'elle réclamait.

Sans vouloir traiter ici la question de l'antinomie apparente qui existe entre l'autorité de l'Ecriture et la liberté individuelle du croyant, il est facile de s'assurer du rôle décisif que joue la conscience dans l'acceptation de la doctrine et du fait chrétien ¹.

Ils s'apaisent l'un dans l'autre et s'étreignent d'une étreinte assez puissante pour former ce tout unique et indivisible qui est la certitude glorieuse du croyant.

Mais il ressort de cette concordance même que si les investigations scientifiques auxquelles se livre notre siècle devaient porter atteinte au caractère distinctif de la conscience, la révélation courrait risque de déchoir, elle aussi, et de perdre son prestige. Si la conscience n'est pas ce pour quoi elle se donne, si, du rang de critère souverain de la vérité, on la rabaisse à celui d'une habitude sociale dont une longue hérédité ferait seule la force autoritative, que faut-il penser de la religion dont elle est l'organe? Ou bien cette dernière demeurera dans toute la hauteur de sa vérité, mais sans trouver dans le cœur de l'homme la libre adhésion dont elle a besoin pour s'imposer sans contrainte (catholicisme), ou bien, entraînée par la chute de sa compagne, elle deviendra, comme celle-ci, un phénomène purement naturel de l'esprit humain (rationalisme au plus vaste sens du mot). Ici, elle cesse d'être *la vérité* pour devenir peut-être *une vérité*, là, il faut la reléguer dans les régions inaccessibles de l'inconnaissable où elle existe comme si elle n'était pas : des deux parts elle perd son rôle salutaire.

¹ Comparer sur ce point *La conscience morale* par G. Malan, p. 106-110.

Voilà pour le côté théologique de notre objet. A vrai dire ce côté, s'il est le plus important, n'est pas le plus considérable.

La doctrine de la conscience commande à de plus vastes horizons. Elle n'est qu'un point dans le champ des sciences morales, mais ce point est un point d'appui, un pilier autour duquel s'enroule et s'organise toute la vie humaine.

Elle est bien, dans la plus haute signification du terme et pour la plus grave des matières, le *δός μοι πῶς τῶ*, que demandait Archimède pour soulever le monde. Ebranlez cette base et tout est ébranlé. Enlevez à ce grand témoin du drame humanitaire la valeur de son témoignage et vous vous condamnez à tous les doutes et à toutes les incertitudes. L'homme, désormais incertain de lui-même et des choses, s'avance en tâtonnant dans les ténèbres; poussé ça et là par ses convoitises et ses passions, il a perdu ce qu'un poète contemporain appelle « la route de vivre »; son existence lui devient étrange et misérable. Il sort de l'inconnu, inconnu à soi-même et au monde dans lequel il est jeté. Un tiers de ses années se passe à prendre conscience de son être, à se préparer pour une vie qui souvent est retranchée avant d'avoir été vécue, un autre tiers est employé aux efforts de la lutte pour l'existence et aux soins de la propagation de l'espèce. Mais déjà le soleil s'incline à l'horizon, la flamme intérieure vacille et s'éteint, et l'homme, sans avoir pu s'arrêter jamais, est replongé dans l'ombre d'où il est sorti. Mystère au début, mystère au terme, c'est entre ces deux mystères que s'agitent un instant les jouissances et les douleurs d'un être qui n'est qu'une longue et constante dissipation de lui-même.

C'est ainsi que s'écoule la carrière de l'homme : une énigme douloureuse parmi d'autres énigmes.

La conscience seule, posant son absolu dans cette vapeur inconsistante, semblait devoir lui conférer quelque solidité et, parlant d'une obligation sacrée, donner un but raisonnable à cette existence arbitraire. Mais notre siècle s'efforce d'enlever ce dernier appui et d'éteindre ce dernier flambeau. Au nom de besoins scientifiques qui seraient incompréhensibles s'ils n'étaient dirigés par un *a priori* de la volonté, on prétend ramener tout l'homme à des quantités physiques, directement analysables, en dehors desquelles il n'y aurait rien. L'explication mécanique du monde est poussée de nos jours avec une vigueur si impitoyable, qu'elle brise au besoin les éléments réfractaires plutôt que de s'arrêter devant eux comme au seuil d'un domaine supérieur dont l'accès lui serait interdit.

Nous désirons tenter ici une brève esquisse des diverses solutions qu'a fournies le mécanisme appliqué au fait de conscience, et nous rendre compte de la nécessité interne qui l'a poussé à en produire une théorie de plus en plus étendue. Ce sera, si nous ne nous trompons, le meilleur moyen d'apprécier la légitimité relative de ces systèmes et d'en faire évanouir le prestige.

I

EXPOSÉ GÉNÉTIQUE DU DÉVELOPPEMENT DES DOCTRINES MATÉRIALISTES CONTEMPORAINES SUR LA CONSCIENCE MORALE

En dehors de l'évolutionnisme transformiste, on trouverait difficilement une expression plus franche de la doctrine sensualiste appliquée à notre objet que dans les mots qu'écrivaient Spiess, un physiologiste allemand, il y a quelques années¹ :

« La conscience n'est point en nous une faculté particulière par laquelle nous distinguons infailliblement le bien du mal, le beau du laid. Elle n'est en général rien qui soit distinct du moi empirique, moins encore une voix de Dieu en nous. Mais elle est l'expression de notre moi empirique lui-même, l'expression des rapports de nos modes de représentation avec nos quantités ontologiques, selon que celles-ci se sont formées sous l'influence des deux facteurs de l'organisme physique dont nous avons hérité, d'un côté, et de nos actions extérieures, humaines et sensibles, produites au cours du temps et dirigées par l'attention, de l'autre. Ce qui correspond à chaque fois avec ce moi empirique nous apparaît, suivant que l'objet d'appréciation est esthétique ou moral, comme juste et beau, ou inversement. »

Ce n'est pas en Allemagne toutefois qu'il faut aller

¹ *Physiologie des Nervensystem*, p. 346.

pour recueillir les derniers résultats de cette tendance. La France et l'Angleterre nous en diront davantage. Là seulement on retrouve les phases d'un développement continu.

Le mouvement de philosophie qui porte à cette heure les sciences morales de ces deux pays a son origine au siècle dernier. Lamettrie avait dit: « Les sens sont mes maîtres et ma philosophie » et, sur la foi de cette parole, on s'ingéniait à faire du plaisir le principe de la morale. L'effort de tous les penseurs était dirigé vers cette fin.

Seulement une difficulté primordiale se présentait : si la jouissance individuelle est le but suprême de nos activités, comment va-t-elle se concilier avec la jouissance collective? Où trouver la règle qui harmonise le conflit des égoïsmes et permette à chacun d'eux de se développer librement sans entraver celui des autres? Cette question est la question brûlante de tous les utilitarismes. C'est celle effectivement que résolvait la conscience. Ces philosophies, rejetant cette dernière, doivent forcément lui chercher un tenant-lieu.

Qu'on nous permette de suivre ici, rapidement, l'histoire de ces tentatives; elles nous conduiront au cœur même de notre sujet.

Hobbes avait conclu, de la guerre de tous contre tous, à la nécessité de la tyrannie absolue d'un seul. Sa logique rigoureuse n'était pas faite pour plaire à une société qui se préparait à proclamer « la déclaration des droits de l'homme. »

Helvétius, plus modéré, accorde pourtant à l'Etat un rôle moralisateur. La législation pour lui était destinée à remplacer la loi intime qui n'existe pas et devait apprendre aux hommes à concilier leur intérêt particulier

avec l'intérêt général. Mais où le législateur rencontre-t-il la vérité qu'il doit prêcher ? Helvétius oublie de nous le dire.

Bentham remplace l'autorité de la loi morale par les calculs de l'intelligence. Chacun doit estimer la somme de ses plaisirs suivant les critères d'intensité, de fécondité, de pureté, de proximité, de durée, de certitude et d'étendue. Il ne faut point oublier, dans cette régularisation de l'égoïsme, la loi de solidarité qui fait de la peine du prochain la nôtre propre. « La vertu sociale, dit-il ¹, est le sacrifice qu'un homme fait de son plaisir pour obtenir, en servant autrui, la plus grande somme de plaisir pour lui-même. »

Mais rien n'est plus arbitraire que le calcul d'intérêt sur lequel repose le système de Bentham. Il est évidemment variable suivant que nous sommes différemment affectés, et rien ne nous oblige à le pousser jusqu'au bout. Le raisonnement qui conduit l'un à subordonner son intérêt particulier à l'intérêt général pour l'obtention d'une plus grande somme de jouissance, peut ne pas être goûté par un autre, directement sollicité par la convoitise ou la passion. Et dans ce raisonnement, même bien effectué, que de chances d'erreur, que de causes d'immoralité par conséquent ! Pas n'est besoin d'être habile psychologue pour prévoir que la balance de nos profits et pertes fléchira presque sûrement du côté de la satisfaction immédiate. En tout cas, la conduite morale ne prendra place qu'assez tard dans la vie de l'individu, au moment où des études et des observations suffisantes lui auront permis d'apprécier les résultats ordinaires de ses

¹ *Déontologie*, tome I, p. 174.

actes. Et cela même ne pourra être atteint que par le petit nombre de ceux à qui les moyens d'existence permettent les loisirs d'une longue culture.

Comme tous les systèmes intellectualistes, celui de Bentham, s'il était praticable, aboutirait à l'aristocratie de Platon et d'Aristote.

Il faudrait, pour donner à cette morale une norme et une sanction suffisantes, pouvoir opposer aux sentiments qui se précipitent sans cesse à l'assaut de la volonté un sentiment unique et régulateur, une sorte d'intuition spontanée qui permit à la foule des humains de se passer, pour bien agir, des prévisions chanceuses d'une arithmétique impuissante. La conscience jusque là suffisait à cet office, mais comme on n'en voulait point, il fallut bientôt se tourner ailleurs.

L'école associationniste, inaugurée par James, continuée par Stuart Mill, parut un moment satisfaire au postulat réclamé. Elle remplace les calculs qu'exige l'utilitarisme de Bentham, par un noyau d'idées s'associant les unes aux autres, lesquelles finissent par s'enchaîner si bien qu'elles se ramènent mutuellement d'une manière toute mécanique et sans que leur apparition nécessite un effort conscient du sujet. Ces idées associées, résultat d'expériences répétées ayant appris à l'homme que son bien particulier coïncide avec le bien général, deviennent ici le principe actif de l'obligation et, l'habitude aidant, forment une sorte de seconde nature propre à répondre immédiatement à tous les appels du dehors.

Cette hypothèse, qui renferme une part de vérité dont nous verrons plus loin toute l'importance, ne paraît pourtant pas suffire à sa tâche. Car, d'abord, il n'est pas

certain qu'il n'y ait point dans la vie des expériences contradictoires aux sentiments de sympathie et de bienveillance qu'elles devraient produire (c'est-à-dire propres à déchirer le réseau subtil de l'association), ni qu'elles s'accordent toutes pour montrer l'accord intime des deux intérêts. Ensuite l'explication de Stuart-Mill a le tort contre elle de s'être produite à la lumière. Comme le dit fort bien M. de Pressensé¹, « il suffit que l'individu se rende compte du lien tout artificiel qui unit l'idée de son intérêt particulier à celle de l'intérêt général, pour qu'une association aussi extérieure perde toute influence sur son esprit. »

On le voit, l'associationnisme anglais n'avait pu fonder assez solidement la morale qu'il soutenait pour lui assurer quelque chance de stabilité, et cela, parce qu'il n'avait pas su lui donner une norme et une sanction suffisantes. L'évolutionnisme se présenta pour recueillir sa succession au moment où l'on commençait à se rendre compte de ce déficit. Il avait été devancé du reste par le positivisme français. MM. Comte et Littré, déjà, rattachaient tous les instincts égoïstes, tendant à la conservation de l'individu, aux besoins de nutrition, et à ceux de reproduction, tous les instincts bienveillants et sympathiques, tout ce qu'on devait appeler du nom d'altruisme.

Darwin ne se contente pas de juxtaposer les deux tendances issues de la nutrition et de la reproduction, il fait sortir la seconde de la première par voie d'évolution. Ce qui constitue la force du savant anglais, c'est d'avoir fondé les activités morales sur les nécessités physiologiques et biologiques. Là où Stuart Mill parlait d'association

¹ *Origines*, p. 379.

et d'habitude, il parle d'instinct et d'hérédité. Le progrès est manifeste. L'étude de la genèse des sentiments moraux ne sera plus restreinte à l'humanité ; la logique même de son hypothèse le portait à sortir des limites où se tenaient ses prédécesseurs ; il ne craindra pas de descendre jusqu'à l'animalité pour y constater les premiers germes de la conscience.

Tous les animaux sont doués d'un instinct social, qu'ils ont acquis et qui s'est développé par la sélection naturelle. L'*amour* et la *sympathie* en sont les éléments constitutifs.

A mesure que l'on remonte l'échelle de l'organisation animale, ces sentiments, d'abord obscurs et rudimentaires, s'accroissent davantage et embrassent, dans une sphère plus étendue, des actes plus nombreux. Arrivé au sommet, la lutte qui se produit entre l'instinct social et l'instinct de conservation individuelle prendra tout naturellement les caractères de la moralité. Car il suffit de faire intervenir la mémoire et la réflexion pour passer de l'instinct à la conscience : « Supposez, dit M. Guyau ¹, que les instincts moraux ou sociaux entrent en lutte avec quelque désir subit, violent comme la faim, avec une passion comme la haine, ils sont vaincus. Mais une fois la faim assouvie ou la rancune satisfaite, le plaisir né de cette satisfaction s'efface ; les instincts sociaux restent persistants et vivaces ; ils ont pour eux tout le passé, toutes les tendances, toutes les habitudes accumulées lentement par l'hérédité ; ils n'ont contre eux qu'un moment de plaisir déjà disparu et lointain. Lorsqu'alors l'intelligence, ressaisissant par la réflexion l'acte accompli,

¹ *La morale anglaise contemporaine*, p. 155-156.

le compare avec les exigences de l'instinct social toujours vivace et pressant, elle ne peut pas ne pas prendre en horreur cet acte. Dans ces conditions le souvenir de la défaite subie par l'instinct prend nécessairement la forme du *remords*. De même la prévision d'une victoire remportée par cet instinct prend nécessairement la forme du devoir. »

L'obligation morale se réduit donc à la prédominance des instincts sociaux en face des instincts égoïstes aussi vite passés que satisfaits, permanence et prédominance rendue consciente par la réflexion ¹.

Nous ne suivrons pas Darwin dans les riches développements et les preuves variées dont il étaye sa théorie. Plusieurs de ses arguments nous ont paru probants et propres à emporter la question, si la question elle-même se trouvait sur ce terrain.

Nous voudrions seulement mettre à la suite de certaines affirmations relatives à l'hérédité un point d'interrogation. Il nous paraît qu'on la charge aujourd'hui d'un

¹ Voici du reste deux passages originaux suffisamment caractéristiques : « Un animal quelconque doué d'instincts prononcés acquerrait inévitablement un sens moral ou une conscience, aussitôt que ses facultés intellectuelles se seraient développées aussi complètement que chez l'homme » (*The descent of man* p. 79).

« Au moment de l'action, l'homme est sans doute capable de suivre l'impulsion la plus puissante ; or, bien que cette impulsion puisse le pousser aux actes les plus nobles, elle le portera plus ordinairement à satisfaire ses propres désirs aux dépens de ses semblables. Mais après cette satisfaction donnée à ses désirs, lorsqu'il comparera ses impressions passées et affaiblies avec ses sentiments sociaux, plus durables, le châtement viendra. L'homme se sent alors mécontent de lui-même et prend la résolution, avec plus ou moins de vigueur, d'en agir autrement à l'avenir. C'est là la conscience qui regarde en arrière et juge les actions passées » (*Ibid.*, p. 77.).

bien gros fardeau (le même qui, au siècle dernier, revenait à l'éducation) et qu'on lui fait accomplir plus qu'elle ne peut en réalité.

On a tiré de l'hypothèse darwinienne, transportée dans le domaine philosophique, des morales diverses suivant qu'on s'est plu, comme en Allemagne, à l'allier aux débris de l'hégélianisme, ou qu'on l'a continuée dans le sens de l'évolutionnisme proprement dit. C'est dans cette direction que devait se trouver le dernier mot de la tendance. Nous la suivrons et l'examinerons là chez son représentant le plus authentique et le plus autorisé : Herbert Spencer.

Nous avons vu que Darwin plaçait l'origine de la conscience bien loin derrière nous, antérieurement à toutes les générations humaines. Elle apparaît, selon lui, dès les premières manifestations de la vie animale sur le globe. Spencer recule encore cette dernière limite. Il base sa morale sur les lois de l'univers physique et matériel, dont elle n'est pour les êtres conscients que la suprême expression. Son système tout entier pivote autour de l'axiome fondamental de la permanence et de la transformation de la force. Il nous est impossible, on le conçoit, de faire voir ici comment cette morale se rattache à la vaste synthèse de sa philosophie. Nous sommes réduit à donner en quelques lignes l'esquisse de sa théorie.

Pour Spencer, la morale est *la science des activités humaines*. Il entend par activité l'adaptation des actes (moyens) aux buts proposés. Ces buts sont de deux sortes : la plénitude de la vie individuelle, celle de la vie de l'espèce. L'activité suprême serait celle, qui, s'adaptant parfaitement à cette double fin, servirait également celle de son auteur et celle du prochain. Car le monde tend à la plus grande

somme possible de vie, en durée et en perfection. Un objet est donc bon ou mauvais suivant qu'il s'adapte ou non au but en vue duquel il existe. Il en est de même des actions humaines; elles peuvent-être bonnes :

I. Suivant que leur mode répond exactement à leur but;

II. Suivant que leur but est conforme à celui de l'individu, de sa descendance, de la société.— Une action bonne par excellence, c'est-à-dire excellemment morale, est celle dont le mode et le but s'adaptent le mieux au bien, c'est-à-dire à la plus grande somme possible de vie individuelle et spécifique. En résumé, l'activité la plus développée est celle que nous appelons bonne, et le but idéal du développement naturel de l'activité est aussi la mesure idéale des jugements moraux portés sur l'activité¹.

Or, la reconnaissance du principe de causalité et de sa valeur déterminante pour la totalité des phénomènes, étant un des principaux progrès de l'esprit scientifique moderne, la morale, pour devenir une science véritable, doit partir du principe de causalité et trouver sa norme dans les conséquences nécessaires des actions. « Le fondement de la morale est dans la causalité physique. » Comme telle, la morale aura un côté physique, car elle traite des activités humaines qui tombent, de même que toutes les manifestations de force, sous la loi de la permanence et de la transformation de la force; « les prin-

¹ « Toutes choses égales d'ailleurs, nous appelons bons les actes bien appropriés à notre conservation; bons, les actes bien appropriés à l'éducation des enfants capables d'une vie complète; bons, les actes qui favorisent le développement de la vie de nos semblables ». (*Les bases de la morale évolutionniste*, p. 37).

cipes moraux doivent se modeler sur les nécessités physiques. » La morale aura de plus tout naturellement un côté biologique, un côté psychologique et un côté sociologique. « Il en résulte que notre science, appartenant à toutes les autres, ne peut trouver son explication que dans les lois fondamentales communes à toutes. » Ce qui revient à dire qu'elle est un moment naturel de la grande évolution cosmique.

Considérant la morale par son côté physique, l'activité se démontre comme une résultante de mouvements combinés. En suivant ces mouvements au cours de la série ascendante des êtres, nous trouvons qu'ils se perfectionnent à chaque degré nouveau quant à leur ensemble, leur résultat, leur ordre et leur diversité. L'activité morale dans ses quantités physiques est un complexe de mouvements plus un et plus divers que toute autre activité. Elle constitue, chez les sujets les plus parfaits des sociétés les plus développées, une sorte d'équilibre stable et constant que ne connaissent pas les individus immoraux ou restés sauvages¹. Ainsi la moralité, au point de vue physique, est sur la ligne de l'évolution générale qui va, comme elle, du simple au composé; elle est un produit naturel.

En biologie, les mouvements mécaniques deviennent des fonctions. L'équilibre des fonctions, c'est-à-dire leur exercice normal à toutes, est (aussi bien que tout à l'heure l'équilibre des mouvements) le but à poursuivre. L'exercice de chaque fonction devient ainsi un devoir moral, quel que soit d'ailleurs son degré ou son importance.

« L'homme moral se distingue en ce que toutes les

¹ *Ibid.*, p. 61-63.

fonctions sont exercées dans la mesure exacte de leur adaptation aux conditions de l'existence. » L'équilibre des fonctions revenant, en dernière analyse, à l'idéal moral que nous avons posé plus haut, le criterium de la moralité se trouve dans la question suivante : « L'exercice de telle ou telle fonction est-il propre à conserver la plus grande somme de vie présente et à la conduire jusqu'à son extrême durée » ? ¹

Mais la biologie ne traite pas seulement des fonctions, elle traite surtout des sensations qui les accompagnent. Or une sensation ne peut être que de plaisir ou de douleur, c'est dire qu'elle est un avertissement donné à l'être sur les conditions contraires ou favorables à l'activité de ses fonctions. Elle a sa raison dans l'essence même de l'organisme vivant. Celui-ci ne saurait en effet persévérer dans l'existence que si les fonctions accompagnées de plaisir sont en même temps celles qui favorisent le développement de la vie. Les activités morales, ayant pour but l'entretien de la vie dans sa forme la plus élevée et la plus parfaite, seront aussi celles qui entraînent avec elle la plus grande somme de jouissances ². L'éthique en bio-

¹ (*Ibid.*, page 65). On pourrait être tenté de voir dans cette maxime morale, pour employer le langage du philosophe de Königsberg, une analogie avec la maxime kantienne : Traite les autres et toi-même comme buts et non jamais comme moyens. — Mais la différence est flagrante, non seulement dans la manière dont les formules ont été obtenues, — à prioristique, c'est-à-dire inconditionnellè et spécifiquement morale d'un côté, — à postérioristique, c'est-à-dire conditionnelle et empirique de l'autre, — mais encore par l'objet auquel elles se rapportent. Pour Kant, l'homme doit être traité comme but parce qu'il est une quantité spirituelle appartenant au monde intelligible ; — pour Spencer c'est la vie naturelle qui est son but à elle-même.

² Dire que le bonheur est le but de toutes les activités est pour l'auteur formuler un principe général qui est à la base de toutes les

logie comme en physique n'est donc qu'une des faces du développement naturel de l'être évoluant.

Les sentiments, pour autant qu'ils font partie intégrante d'un état de conscience, rentrent dans la psychologie. Nous aurons donc à étudier maintenant « les plaisirs et les peines sensationnels ou émotionnels considérés comme motifs réfléchis, comme engendrant une adaptation consciente de certains actes à certaines fins. »

On le voit, nous arrivons à la théorie de Spencer sur la formation de la conscience morale, aussi pour être sûrs de la bien entendre, le laisserons-nous parler lui-même. — « Le processus mental, dit-il, par lequel l'adaptation des actes aux fins s'effectue, et qui sous ses formes les plus élevées devient le sujet des jugements moraux, ce processus peut se diviser en deux : d'abord l'apparition du sentiment qui constitue le motif, ensuite celle de la pensée par laquelle le motif prend un corps et aboutit à l'action. Le premier de ces sentiments, une excitation à l'origine, devient une sensation simple, ensuite une sensation composée ; ensuite un groupe de sensations partiellement présentatives et partiellement représentatives, formant une émotion naissante ; ensuite un groupe de sensations exclusivement idéales ou représentatives, formant une émotion proprement dite ; ensuite un groupe de groupes pareils formant une émotion composée ; puis il devient enfin une émotion encore plus développée, composée de formes idéales de ces émotions composées. L'autre élément, commençant au passage immédiat d'un simple stimulus à un simple mouvement appelé action réflexe, arrive bientôt à

morales et que le pessimisme lui-même admet. « Le bonheur est tout aussi inséparable de l'intuition morale que l'espace de l'intuition intellectuelle. » (*Ibid.*, page 38).

comprendre un ensemble de décharges associées de stimulations, produisant des mouvements associés constituant un instinct. »

Poussez ce développement progressif de l'instinct à la pensée simple et de la pensée simple à la pensée composée, jusqu'au moment où apparaissent « ces longues délibérations pendant lesquelles on pèse les probabilités de diverses conséquences et l'on balance les incitations des sentiments corrélatifs, ces opérations constituant un jugement calme », et vous verrez facilement que, « sous l'un ou l'autre de leurs aspects, les dernières formes du processus mental sont les plus hautes au point de vue moral et à tous les points de vue. »¹ La conséquence expérimentale de la prédominance des pensées et des sentiments représentatifs sur les pensées et les sentiments présentatifs, c'est que : « l'homme primitif mal équilibré et gouverné par les sensations du moment ne fera rien tant qu'il ne lui faudra pas échapper à des souffrances actuelles; tandis que l'homme un peu avancé, capable d'imaginer plus distinctement les plaisirs et les souffrances avenir, est poussé, par la pensée de ces biens et de ces maux, à surmonter (à leur profit) son amour (actuel) du bien-être »².

Parmi les hommes civilisés, le même contraste se retrouve entre ceux qui mènent la vie des sens et ceux dont la vie est occupée par la recherche des plaisirs idéaux plus élevés.

Si maintenant nous considérons ce développement au point de vue de l'autorité des motifs, il est clair que, « considérés comme guides, les pensées et les sentiments auront

¹ *Ibid.*, pages 90-91.

² *Ibid.*, page 92.

une autorité d'autant plus grande que, par leur complexité et leur idéalité, ils s'éloignent davantage des simples sentiments et des simples appétits » ¹.

« En effet, la vérité générale que la direction donnée par des plaisirs simples et des peines simples, comme il s'en produit suivant qu'on satisfait ou non aux besoins du corps, ne vaut pas la direction donnée par les peines et les plaisirs nés des sentiments complexes idéaux, cette vérité a conduit à penser qu'il fallait mépriser les inclinations provenant des besoins du corps. En outre la vérité générale que la poursuite des satisfactions prochaines est inférieure à la poursuite des satisfactions éloignées, a conduit à croire que les satisfactions prochaines doivent être regardées comme de peu de prix » ². « La tendance produite par le progrès des idées morales, à condamner l'obéissance aux sensations inférieures quand les sentiments supérieurs protestent, fait naître une tendance à condamner les sentiments inférieurs pris en eux-mêmes » ³.

« La vérité générale découverte par l'étude de l'évolution au-dessous de l'homme et dans l'homme, à savoir que pour la conservation de la vie, les sentiments primitifs, simples, présentatifs, doivent être contrôlés par les sentiments ultérieurs, composés et représentatifs, cette vérité a donc été reconnue par les hommes au cours de la civilisation » ⁴.

« Sans le dire explicitement, poursuit l'auteur, nous avons ainsi suivi la genèse de la conscience morale, car

¹ *Ibid.*, page 92.

² *Ibid.*, p. 94.

³ *Ibid.*, page 96.

⁴ *Ibid.*, p. 98.

le trait incontestablement essentiel de la conscience morale, c'est le contrôle de certains sentiments par un ou plusieurs autres sentiments » ¹.

Voyons maintenant comment cette conscience morale, dont nous venons d'observer les facteurs génétiques ainsi que l'autorité primordiale, en viendra à constituer dans la vie humaine une quantité positive et distincte revêtue d'un caractère obligatoire.

Ici encore nous n'aurons qu'à laisser parler M. Spencer.

« Le motif moral, dit-il, diffère partout des motifs auxquels il est associé, en ce que, au lieu d'être constitué par des représentations de conséquences accidentelles de nos actes, il l'est par des représentations de leurs conséquences nécessaires. Elles forment un assemblage de représentations indistinctes, accumulées par l'expérience de résultats d'actes semblables dans la vie du sujet, superposé lui-même à une conscience encore plus indistincte, mais considérable, due aux effets transmis par l'hérédité, d'expériences analogues faites par les devanciers; le tout forme un sentiment à la fois vague et solide » ².

« Je crois, écrit l'auteur à M. Stuart Mill, que les expériences d'utilité, organisées et consolidées à travers les générations passées de la race humaine, ont produit des modifications nerveuses correspondantes, qui, par une transmission et une accumulation continues, sont devenues en nous certaines facultés d'intuition morale, certaines émotions correspondant à la conduite bonne ou mauvaise, qui n'ont aucune base apparente dans les expériences individuelles d'utilité » ³.

¹ *Ibid.*, p. 98.

² *Ibid.*, p. 105.

³ *Ibid.*, p. 107.

« En groupant les sentiments re-représentatifs décrits plus haut, qui, différents entre eux à d'autres égards, ont un élément commun, et en effaçant leurs éléments dissimilaires, on rend cet élément commun relativement appréciable et l'on en fait un élément abstrait. Ainsi se produit (avec la conscience comme facteur distinct de la vie humaine) le sentiment du devoir ou de l'obligation morale » ¹.

L'idée du devoir s'est fortifiée encore par la considération utilitaire suivante : « Des expériences accumulées ont produit la conscience que la direction donnée par des sentiments qui se rapportent à des résultats éloignés et généraux fait mieux parvenir au bien-être que la direction donnée par des sentiments dont la direction est immédiate.... L'idée d'une *valeur* ² pour la direction de la conduite s'est donc associée à celle des sentiments qui ont les caractères idéaux et représentatifs, il en résulte que les sentiments inférieurs et plus simples sont sans autorité. Cette idée de *valeur* pour la direction de la conduite est un élément de la conscience abstraite du devoir » ³. Si nous ajoutons « aux freins constitués par les représentations mentales des effets intrinsèques des actions, les freins résultant des représentations mentales d'effets extrinsèques sous la forme de pénalités politiques, religieuses et sociales » ⁴, lesquelles s'accordent à subordonner les satisfactions prochaines aux satisfactions éloignées, et joignent à l'obligation interne que nous avons en vue l'idée d'une

¹ *Ibid.*, p. 109.

² C'est nous qui soulignons.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ *Ibid.* p. 112.

coercition externe, qui n'est pas sans exercer sur cette dernière une influence considérable¹, nous aurons achevé, en touchant au côté sociologique des activités morales, l'esquisse des doctrines de M. Spencer sur la conscience, sur son contenu, sa genèse et sa place nécessaire, mais naturelle, dans la progression cosmique évolutive.

Nous sommes, sans contredit, en présence de l'effort suprême tenté par la méthode inductive pour rendre compte de l'objet de notre étude. Il est difficile de penser qu'on arrive jamais à fournir un équivalent plus complet de l'impératif de conscience, lequel fut, jusqu'à la fin du siècle dernier, hors la morale d'Epicure, le ressort plus ou moins avoué de toutes les morales.

Nous nous garderons bien de heurter de front cette tentative : la vérité contenue dans l'explication évolutionniste du fait de conscience est trop considérable pour que nous soyons tentés d'envelopper toutes ses parties dans une même négation².

Qui niera, par exemple, que l'éducation, l'hérédité, les influences du milieu ambiant, forment peu à peu autour

¹ Voir pour le développement de ces points, *Ibid.*, p. 99-104.

² La critique de l'instinct moral que Spencer et Darwin mettent à la place de la conscience a été faite de main de maître par M. Guyau. (*La morale anglaise contemporaine*, p. 325 et sq.) Il y démontre que, réduisant l'obligation morale à une sorte d'obsession ou d'hallucination inconsciente, ces systèmes ont contre eux leur propre apparition. Ils ruinent en l'expliquant une puissance qui ne garde son empire qu'à la condition de demeurer inexpliquée. — Comment le remords, par exemple, conserverait-il une influence quelconque sur un homme qui le sait illusoire ? L'intelligence, d'après Darwin lui-même, en pénétrant l'instinct, le détruit peu à peu et le remplace. Placer l'obligation dans un instinct moral, c'est donc le vouer à une destruction correspondant aux progrès intellectuels du sujet moral.

de la conscience un nexus de tendances et de prédispositions morales, de conceptions très utiles à la pratique, les circonstances étant données, mais qui passent trop souvent et à tort pour obligeant au même titre que la conscience proprement dite ? Il y a plus encore. L'évolutionnisme a ceci de bon qu'il remet les phénomènes de la vie morale dans le grand cadre de la vie humaine générale et les replace sur la ligne ininterrompue du devenir cosmique.

Les moralistes jusqu'ici) pensaient pouvoir se livrer à leur étude en dehors de la connaissance scientifique de l'univers et de l'homme. Le résultat de ces procédés était une étroitesse de point de vue caractéristique, en même temps que l'accentuation trop prépondérante des facteurs directement soumis à leurs investigations (volonté, liberté, impératif, etc).

Cela étant accordé, l'explication évolutionniste rend-elle vraiment compte de la totalité du fait moral ? Ne lui en échappe-t-il pas une part, qui serait peut-être, non la plus manifeste, mais la plus essentielle ? Il nous semble discerner à la base de ces systèmes une lacune d'observation qui serait bien propre à ruiner le crédit de la méthode expérimentale, si cette dernière, et non pas les savants qui l'emploient, devait en être portée responsable.

Des prémisses incomplètes, trop hâtivement adoptées, inclinent à ne discerner dans l'être que ses quantités ontologiques. On ne tient pas compte de l'élément spécifiquement moral qu'il pourrait renfermer ; on le rejette inconsciemment avant de l'avoir examiné, et l'on se condamne par là à des contradictions insolubles ou à des résultats fautifs.

La science contemporaine dit à la conscience ce que les Juifs, il y a dix-huit siècles, disaient à Jésus-Christ : « Nous savons qui tu es, et nous savons d'où tu viens »¹. « Celui-ci n'est-il pas le fils de Joseph le charpentier ? »² Et Jésus-Christ, en effet, est un homme, comme la conscience est un phénomène, on peut se borner à les connaître tous deux comme tels. Néanmoins ils échappent tous deux, par leur essence, aux catégories terrestres. Si l'humanité du Christ n'épuise pas son être, la phénoménalité de la conscience non plus ne rend pas compte de sa nature intime.

C'est donc à une nouvelle enquête des faits que nous allons nous livrer, désireux d'employer une méthode qui seule, dit-on, est digne de la science et curieux de voir si elle ne nous mènera pas à des résultats plus dignes de créance et plus scientifiquement certains. Nous ne saurions nous contenter, en effet, de la manière superbe et dédaigneuse avec laquelle M. Secrétan témoigne de l'obligation morale, sans prendre la peine de légitimer son dire et se contentant de faire appel à la droiture et à la loyauté de ses lecteurs : « Nous trouvons en nous-mêmes, dit-il³, le sentiment d'un devoir, et, soit librement, soit par l'effet d'une particularité de notre nature, nous nous refusons à expliquer ce sentiment de manière à faire évanouir l'obligation. » Peut-être que ce n'est point là un langage aussi philosophique qu'il est sincère, et que l'on peut se rapprocher davantage de ses contradicteurs sans manquer pour cela au caractère sacré de l'impératif.

Un motif du même genre nous empêche de nous appro-

¹ *Jean* VII, 27.

² *Luc* IV, 22.

³ *Principe de la morale*, p. 169.

prier le travail fait par Kant et de suivre les voies qu'il a ouvertes. Sa philosophie morale se trouve mêlée à des intérêts de métaphysique qui n'ont pas contribué à en affermir l'autorité. Il importait trop au penseur de Kœnigsberg de poser sur ce terrain des bases de certitude, qu'il avait ruinées ailleurs, pour qu'il ne fût point amené à les exagérer.

Joubert, en parlant de lui, dit quelque part ¹ : « Kant paraît s'être fait à lui-même un langage pénible, et, comme il a été pénible à construire, il est pénible à entendre. De là vient sans doute qu'il a pris souvent son opération pour sa matière. Il a cru se construire des idées en ne se construisant que des mots. Ses phrases et ses appréhensions ont quelque chose de tellement opaque qu'il ne lui était guère possible de ne pas croire qu'il s'y trouvait quelque solidité..... Il est doué de la faculté de se représenter longtemps ses propres abstractions et de leur donner à ses yeux de la consistance et une durée presque absolue. »

Quoique l'œuvre de Kant soit indestructible et qu'elle ait produit dans le monde de la pensée une révolution telle que toutes nos philosophies en portent la marque, nous ne sommes pas loin de donner une adhésion partielle au jugement du moraliste français sur son collègue d'Outre-Rhin. Une impression toute semblable nous a saisi à la lecture de ses ouvrages, en sorte que nous nous demandions constamment où commençait la réalité, où finissait l'abstraction. Ajoutons à cela des différences assez marquées dans la conception de notre objet pour nous interdire de nous réclamer de l'autorité du maître.

Le procédé que nous allons suivre en cette recherche est analogue à celui qu'employa, pour la découverte de Neptune, l'astronome Leverrier. Ayant constaté dans le cours des planètes des perturbations dont la cause échappait aux règles de la mécanique céleste, il en conclut à un centre d'attraction encore inconnu qui ne pouvait être qu'une planète nouvelle. On ne tarda pas à la découvrir en effet.

Notre œil à nous se portera sur les phénomènes de la vie sociale. Nous examinerons s'il ne se trouverait pas en eux quelque perturbation secrète dont les causalités purement terrestres seraient impuissantes à rendre compte, et s'il ne faudrait pas, pour troubler ainsi le cours des destinées humaines, conclure semblablement à l'attraction lointaine d'un point immuable et fixe, celui peut-être autour duquel gravitent et roulent les sphères innombrables des mondes et des âmes.

RECHERCHES ANALYTIQUES SUR LES ÉLÉMENTS IRRÉDUC-
TIBLES DE LA CONSCIENCE RELIGIEUSE ET MORALE

Pour se rendre compte du domaine étendu auquel commande la conscience dans la vie humaine, il suffit d'énumérer les diverses acceptions que donne à ce mot le langage usuel. La conscience peut être entendue comme *potentia* : la loi est écrite dans la conscience ; comme *actus* : il s'en fait un cas de conscience. Le langage ordinaire parle de conscience là où la scolastique parlait de syndérèse, c'est-à-dire là où il s'agit de la connaissance d'une *norme* : examiner un acte à la lumière de sa conscience ; là où il s'agit d'un *jugement moral* : la conscience décide ; d'une *application morale* : sa conscience contredit à sa conduite ; d'un *état d'âme* : une bonne, une mauvaise conscience. Ajoutons encore les différents emplois du mot appliqué, soit aux *différentes sphères de la vie de l'esprit* : la conscience théologique, chrétienne, morale, esthétique, philosophique, scientifique ; soit à des *sujets différents* : la conscience individuelle, la conscience de l'Eglise, la conscience publique, etc.

Ce qui nous importe pourtant, c'est moins la multiplicité des acceptions auxquelles peut se prêter le terme, que la recherche du phénomène permanent qui se cache derrière cette multiplicité.

Comme il nous est impossible toutefois de soumettre à notre analyse la somme totale des activités humaines sus-

ceptibles de revêtir un caractère d'obligation, nous choisissons parmi celles qui, d'un côté, étant universellement répandues, sont inhérentes à l'être même de l'homme, et qui, de l'autre, nous sembleront devoir fournir un résultat prompt et facile. Nous voulons parler des activités légalo-morales et religieuses.

La vie porte une empreinte *légal-morale* dans tous les cas où les relations sociales sont réglées par un ordre constant, soustrait aux atteintes de l'arbitraire individuel. Ces relations sont dites plus spécialement *légales* quand elles font partie des activités extérieures, qu'elles tombent sous le coup de la pénalité et qu'elles peuvent être imposées ou maintenues par l'autorité de l'Etat ; elles sont dites plus spécialement *morales* quand elles ressortissent aux jugements du sujet sous la forme de ses intentions et dispositions, sans se soustraire du reste aux appréciations publiques. La ligne qui les sépare est infiniment variable et mobile, leurs rapports réciproques sont infiniment complexes : suivant les époques et les législations, des activités identiques sont rangées alternativement dans l'une ou dans l'autre catégorie. Il est impossible de leur assigner une limite certaine. C'est pourquoi nous avons préféré les réunir sous une dénomination commune.

Ces activités sont universelles ; nous ne croyons pas qu'un peuple historique ait existé auquel elles fussent demeurées inconnues. Il est possible que l'ordre légalo-moral qui constituait les tribus primitives soit demeuré rudimentaire, mais partout, à notre connaissance, se retrouvent les idées de famille et de propriété. Il est peu probable qu'il y ait eu jamais une seule horde, ou même un seul homme qui n'ait possédé quoi que ce soit et n'ait tenu à défendre ce qu'il regardait comme son bien, quand

ce bien se serait réduit à la hache de silex ou au bâton noueux servant de massue. D'autre part, s'il est certain que les mots de famille et de mariage n'ont pas eu toujours et partout le sens respectable que nous leur attribuons, il ne l'est pas moins qu'ils ont eu un sens quelque servant à exprimer les rapports, peut-être fort différents des nôtres, mais les rapports pourtant qui existaient entre les maris et les femmes, les parents et les enfants¹.

Les mêmes raisons nous portent à statuer l'universalité de la religion². Il ne s'agit que de donner des activités religieuses une définition assez large et assez compréhensive pour les renfermer toutes. Nous adoptons celle de M. Class, professeur de philosophie à Erlangen (dans un cours inédit sur la philosophie de la religion) : « Il y a religion partout où il y a croyance à un ou plusieurs êtres surnaturels, et où cette croyance vit dans les hommes de telle manière qu'ils se reconnaissent envers ces êtres des obligations, obligations qu'ils expriment par n'importe quels actes. »

¹ Pechel, *Voelkerkunde*, 5^e édit., p. 227-240. — Et si l'on nous objecte que les informations prises jusqu'ici ne sont encore ni définitives ni complètes, nous répondrons avec Lotze : « Il y a toujours eu de bons et de mauvais mouvements dans le cœur de l'homme, et toujours aussi une critique de la conscience, suffisante pour éloigner en gros de la vie humaine l'irraisonnabilité absolue des appétits purement animaux, et pour tracer au travers des passions sensuelles quelques lignes idéales des droits et des devoirs. » (*Microcosme*, 2^e édition, tome II, p. 337).

² Les résultats des recherches scientifiques confirment notre dire : « L'affirmation qu'il y ait des peuples ou des races sans religion repose sur des observations inexactes ou sur des notions incorrectes. On n'a encore découvert aucun peuple, ni aucune race, qui ne croient pas à un être supérieur. Les voyageurs qui l'avaient affirmé ont été contredits plus tard par les faits. » (Tiele, *Kompendium der Religion's Philosophie*. Traduit du hollandais en allemand par Weber, p. 7).

Cette définition, toute inductive et formelle, ne préjuge aucunement le problème des origines. Elle embrasse et contient les formes les plus diverses de la religion, depuis le fétichisme grossier des peuples sibériens jusqu'au monothéisme chrétien; elle fait droit de plus aux deux éléments d'inquiétude métaphysique et d'obligation pratique qui nous paraissent constituer la religion.

D'inquiétude métaphysique, car l'existence humaine tout entière, celle de l'espèce et celle de l'individu, est ignorante de sa fin et de son commencement: comme une île au sein de l'océan, elle flotte dans l'infini. Cet infini qui l'entoure de toutes parts et dont il ne sait rien, est l'objet de la première question de l'homme. Les religions sont chargées d'y répondre. Elles font de l'infini un être personnel dont l'œil regarde le monde.

D'obligation pratique, car aucune religion n'a jamais existé sans un culte quelconque. Les convictions religieuses commandent toutes à la vie; les dieux auxquels on a cru ont tous et toujours été les représentants d'un ordre de l'univers. Ce dernier caractère, commun aux religions et aux morales, nous importe avant tout. Il nous livrera la matière propre de notre étude. Ce qui constitue en effet le trait distinctif des activités religieuses et légalo-morales, malgré la différence de leur contenu et peut-être de leur origine, c'est qu'elles laissent toutes deux derrière elles, au cours de l'histoire, une trace puissante, et que, passant au travers des générations, elles leur donnent et en reçoivent une marque indélébile. Un élément les unit (ces activités) qui se transforme sans cesse et reste néanmoins toujours identique à lui-même; un élément qui semble en dériver et qui pourtant les domine, les dirige, les modifie; il en est, pour ainsi dire, le produit

générateur et les accrédite au sein des masses, aussi bien que dans l'âme de chacun. C'est une sorte de schéma autoritativ dans lequel doivent rentrer, sous peine d'être réprouvées par l'opinion publique, les actions individuelles; c'est un filet invisible, dont les mailles nous enserrent de toute part et qu'on nomme : *la conscience religieuse et morale d'un peuple, d'un siècle, d'une civilisation.*

La conscience morale collective, dont nous venons d'esquisser la nature, se compose d'une somme d'exigences et d'obligations particulières, réunies en un tout qui prend corps et vie dans les âmes et plane sur elles sous forme d'idéal normatif de ce qui doit être. Parfois elle reste inconsciente et voilée sans pour cela cesser d'être, car il y a une habitude morale et une habitude psychologique qui rendent son intervention superflue pour l'accomplissement d'une foule de nos actes. L'éducation permet à l'homme d'agir moralement sans effort appréciable et dans une multitude de cas. L'obéissance devenue coutume s'endort dans sa propre réalisation et dissimule son véritable caractère.

Mais, dès qu'on remet ces exigences en question, dès qu'on touche d'une main profane à ces habitudes et à ces coutumes, elles se relèvent soudain et manifestent une inviolable dignité.

Il en est exactement de même de la conscience religieuse au sens général où nous l'entendons. Elle est au travers de ses modifications successives l'expression la plus certaine de la vie effective d'une religion dans l'âme de ses sectateurs. Elle se compose, comme la conscience morale, d'une somme d'exigences particulières, pratiques ou rituelles, *réunies en un idéal organique* qui commande à la vie toute entière.

L'autorité de cet idéal, ainsi que son contenu représentatif de la divinité, lui vient en majeure partie de la tradition. Légué par les pères aux enfants, il demeure quiescent dans les circonstances ordinaires de l'existence ; il ne se réveille qu'au contact de la contradiction ou de l'irrélégiosité. Il suscite alors le même sentiment que suscitait la conscience morale blessée, et fait condamner avec la même énergie un acte impie qu'un acte immoral. Une flétrissure semblable s'attache au coupable, car la foi apparaît sacrée autant et plus que le devoir.

Nous fondant sur ce qui précède, nous avons donc le droit, sans porter atteinte à leurs différences respectives, de rassembler les activités religieuses et morales sous un point de vue unique qui sera celui de *leur caractère obligatoire*, c'est-à-dire *du commandement et de l'obéissance qu'elles imposent et réclament tour à tour*.

Toute conscience religieuse ou morale, issue d'une première obéissance, commande aussitôt et prétend être obéie. Obéir et commander, ces deux termes constituent son essence même, sa nature dernière, et le moment où elle se soumet le plus humblement, comme celui où elle se présente avec la plus fière autorité, est celui de sa pleine révélation et de sa dignité suprême.

Voici enfin devant nous l'objet de notre étude : la conscience, foyer vivant, où viennent se réunir, pour se répandre de nouveau sur le monde, toutes les puissances d'actions collectives et individuelles.

Il nous reste maintenant à en rechercher la valeur, à calculer le degré de créance qu'elle mérite, à examiner son origine et à voir si peut-être elle n'est elle-même encore qu'un composé, une sorte d'alliage fait de métaux différents dont l'un seul serait cet or pur et vierge que les

orfèvres cotent à un si haut prix. Reprenons-la donc, plaçons-la dans le creuset de l'analyse et voyons, après cette épreuve, ce qui subsistera.

Commençons par jeter un coup d'œil rapide sur la vie qui s'écoule entre les deux termes générateurs (obéissance et commandement) de la conscience. Quelle est sa direction générale ? D'où viennent ses énergies et à quoi s'efforcent-elles ? — Il n'est pas besoin d'un long examen pour s'assurer que le *spiritus rector* de la plupart de nos actions est l'*égoïsme*¹. Qu'on nous entende. Ce terme n'est pas revêtu *eo ipso* d'une signification moralement mauvaise. Nous qualifions d'égoïstes des actes répondant à des besoins individuels et momentanés, besoins auxquels l'homme, étant un être à la fois sensible et limité, doit nécessairement satisfaire s'il veut persévérer dans l'être. Cet égoïsme légitime, puisqu'il est nécessaire au maintien de la vie, est la vérité incontestable de la loi darwinienne de la lutte pour l'existence et le fondement de tout utilitarisme.

Les besoins égoïstes sont de diverses sortes : extérieurs, ils font naître l'industrie, le commerce, les métiers divers par lesquels nous cherchons à satisfaire la soif inextinguible de plus et de mieux-être qui nous tourmente ; intérieurs, ils enfantent les sciences, les arts qui répondent à des aspirations semblables, mais dans un autre domaine. Combinés ensemble, appuyés l'un sur l'autre, s'appelant l'un l'autre, ils forment le grand mouvement de la civilisation qui entraîne le monde. Nous nous arrêtons ici. Ce que nous venons de dire suffit sans doute pour

¹ Le vrai mot serait *égotisme*. Nous préférons toutefois ne pas l'employer, pour mieux marquer la distinction qui demeure entre les activités intéressées et les activités désintéressées.

faire voir la légitimité relative et surtout l'universalité de l'égoïsme comme principe de nos activités.

Ajoutons cependant qu'il y a dans la recherche de la satisfaction des besoins (égoïstes) une distinction à faire, suivant que cette satisfaction est directe ou indirecte. Elle est indirecte et d'ordre inférieur dans le travail mercenaire accompli comme une tâche en vue d'un gain : c'est le manœuvre (pour les choses de l'esprit ou pour celles de la matière) gagnant sa vie au moyen d'un travail qui lui est imposé ; elle est directe et d'ordre supérieur quand l'ouvrier trouve sa jouissance dans son activité même : c'est l'artiste (ou l'artisan) concevant et réalisant son œuvre. Mais dans les deux cas, quoiqu'à des degrés divers de noblesse et d'élévation, un principe utilitaire se trouve être le mobile d'action.

Or ce principe, — et c'est par là que nous revenons à notre sujet, — se retrouve évidemment au sein des activités morales et religieuses. Il est facile de l'y reconnaître. Prenons, par exemple, parmi ces dernières, le phénomène qui est sans doute le plus intime aux religions : la prière. Elle ne manque dans aucune d'elles, et est propre par cela même à nous renseigner sur la vraie nature des relations qui unissent les croyants à leur culte. Or quelles sont les plus ferventes, les plus fréquentes, les plus naturelles et les plus sincères des prières ? Evidemment les requêtes ou prières de supplication ; celles où l'on demande, pour soi ou pour les siens, des biens temporels ou spirituels. La santé du corps et de l'âme est le sujet le plus ordinaire, le plus instinctif de nos suppliques. Ce sont donc, pour une part qu'il nous est impossible d'évaluer maintenant, des relations d'intérêt qui nous lient à nos religions. Souvent même ces relations déterminent le

choix et la direction de nos croyances. Car de quoi vit notre foi, si ce n'est du secours effectif du Dieu qu'on implore ? Ce secours tarde-t-il à venir, ou son efficacité est-elle mise en doute, c'est une atteinte grave portée à la conviction religieuse et, le cas échéant, comme une secrète préparation à un changement de foi. Des exemples nombreux, pris dans l'antiquité grecque ou latine, particulièrement à l'époque de la décadence, pourraient servir de preuve à ce que nous avançons. Les tentations et les rechutes idolâtres du peuple d'Israël n'ont peut-être pas d'autres causes. Nous nous contenterons ici d'un témoignage caractéristique fourni par Bède le Vénérable, dans son *Histoire des Angles et des Saxons*¹.

C'est au moment de la conquête du monde occidental par le christianisme. Le roi des Angles a réuni son conseil pour décider de l'adoption ou du rejet de la religion chrétienne. Voici comment s'exprime le prêtre Coifi : « Considère toi-même, ô roi, ce qui nous est maintenant annoncé. Pour moi je te dirai fidèlement ce que je sais. La foi à laquelle nous avons obéi jusqu'à présent n'a aucune puissance, ni aucune valeur, car personne, parmi ceux qui t'appartiennent, ne s'est attaché avec plus de zèle que moi au service des dieux et pourtant il y en a beaucoup qui ont reçu de ta part de plus grands honneurs et de plus riches dons que moi, et qui réussissent mieux dans leurs entreprises. Si les dieux avaient quelque pouvoir, c'est moi qu'ils auraient dû favoriser, moi qui me suis constamment efforcé de les servir. Tu dois donc examiner la

¹ Nous avons trouvé ce fragment dans les *Bilder aus der deutschen Vergangenheit* de G. Freitag ; l'auteur tient ce récit pour vrai sans se dissimuler d'ailleurs ce que la légende peut y avoir ajouté. Tom I, pages 264-265.

nouvelle croyance, qui nous est annoncée, et, si tu reconnais qu'elle est meilleure, nous nous y rangerons sans délai. » — « Quand je compare, dit un autre, la vie des hommes sur la terre à ce qui nous attend dans un avenir incertain, voici à peu près ce que je me représente : c'est l'hiver, tu es assis au festin avec tes preux et tes fidèles ; sur le foyer la flamme scintille, la salle est chaude ; dehors le vent, le froid, la pluie et la neige font fureur. Un moineau passe et vole rapidement au travers de la salle, il entre par une ouverture et disparaît aussitôt par une autre. Durant son court passage il se trouve à l'abri des intempéries, mais en un instant il a parcouru l'espace où il se trouvait à l'aise, il rentre bientôt dans la nuit d'où il est sorti et disparaît à tes yeux. De même la vie humaine paraît supportable ici-bas, mais nous ne savons ce qui la précède, ni ce qui la suit. Si donc cette nouvelle doctrine t'en donne une connaissance sûre, je crois qu'il faut l'accepter à bon droit. »

Cette image poétique, ainsi que le discours du prêtre Coïfi, expriment bien ce que la plupart des hommes cherchent dans leurs religions. Ce sont là des types de sentiments qui ont dû s'éveiller bien souvent dans les cœurs au temps de la conversion des Germains ¹. Au fond une même conception dirige ces deux hommes : celle que la religion doit satisfaire à des besoins égoïstes, d'une manière grossièrement indirecte chez le premier, pour qui la divinité n'est qu'un moyen d'obtenir des avantages matériels et terrestres ; d'une manière plus noble et plus directe chez le second, évidemment doué d'un tempérament religieux.

¹ On pourrait citer ici la conversion de Clovis, pour le moins aussi caractéristique.

Car les activités religieuses peuvent être accompagnées d'une satisfaction intime et profonde qui les fait rechercher pour elles-mêmes. Un impérieux instinct pousse l'homme à s'attacher à une force supra-cosmique quelconque. Il y a des prières d'adoration et des extases spirituelles qui n'ont d'autre but qu'elles-mêmes et le mystérieux apaisement qu'elles procurent ; il y des méditations et des recueils où l'âme se complait dans la présence de son Dieu ; il y a des hommes pour lesquels la religion est un élément indispensable du bonheur. Ces hommes, sans doute, ne sont pas aussi rares qu'on le veut aujourd'hui ; nous en sommes tous à certains moments et l'humanité prise en bloc nous paraît présenter un caractère religieux bien marqué.

Il n'en est pas moins vrai que, jusque dans leurs plus hautes manifestations, ces activités religieuses et la conscience religieuse qui les accompagne demeurent soumises au principe exclusif de la vie naturelle, en dernière analyse, à l'égoïsme.

Il en est de même des activités morales. Au premier coup d'œil jeté sur le réseau des mille obligations qui enserrant l'existence de l'homme, on ne conçoit guère comment ces obligations peuvent être envisagées comme des moyens de satisfaire à des besoins de jouissance, et l'on se croit en face d'un principe d'autorité supérieur et nouveau.

Un regard plus attentif nous persuade bientôt du contraire. Il est incontestable que la plus grande part des activités qui tendent à maintenir ou à fonder l'obéissance aux règles légal-morales d'une civilisation ne s'accomplissent pas véritablement par respect pour le droit, mais à cause de sa nécessité sociale. Cette nécessité s'impose d'une manière immédiate pour les faibles et les petits dont

l'existence, menacée par la force de quelques-uns, n'est assurée que par l'observation de la justice et du bon ordre. A la longue, les puissants eux-mêmes ne tardent pas à comprendre qu'ils sont faibles par quelque endroit et qu'une organisation solidement établie ne peut que favoriser le libre développement de leurs intérêts. — Cela est d'une évidence parfaite dans la sphère spécialement légale et politique où il ne s'agit que de sauvegarder les intérêts qui soutiennent entre eux différents groupes d'individus, de peuples, de races. — Et dans la morale même, que de gens qui envisagent les devoirs de la tempérance, de la modération, de la politesse, comme de simples maximes dictées par une sagesse élémentaire !

Nous ne serions pas fidèle à la vérité si nous ne mentionnions le cas où les activités morales sont accomplies en vue d'elles-mêmes et pour la simple jouissance qu'elles donnent. Ce peut être affaire de tempérament et de caractère. Comme il y a des gens spécifiquement religieux, il y en a de spécifiquement moraux qui cherchent et trouvent leur satisfaction dans les activités spécialement légales ou morales.

Personne assurément ne s'opposera à ce que nous rangions parmi eux Kant, le moraliste paternel et consciencieux de la *Métaphysique des mœurs*. Plus encore Fichte, l'auteur des *Discours à la nation allemande*, qui, lors de la guerre sainte de l'indépendance, demanda sans l'obtenir, à être envoyé à l'armée comme aumônier laïque, tant le besoin d'agir dans le sens du bien général était impérieux en lui.

Et sans doute qu'à certains moments de notre existence, nous possédons quelque chose aussi du tempérament moral de ces hommes, lequel nous fait trouver comme

eux une jouissance réelle dans l'accomplissement de nos obligations et de nos devoirs. Comment expliquer autrement l'approbation intime que nous accordons aux lois et aux institutions que nous estimons bonnes ? La vénération que nous éprouvons pour certains représentants de l'ordre social ? Notre libre participation à des œuvres de bienfaisance entreprises en vue du relèvement moral de populations entières ? Et le sentiment patriotique, ne s'élève-t-il pas plus joyeux, plus unanime et plus fort, quand c'est pour le bon droit que nous combattons ? Il y a une joie singulière dans le dévouement et un bonheur particulier dans le sacrifice, auxquels la plupart des hommes sont accessibles. Ce sont là, certes, les activités morales les plus nobles, les plus pures, les plus désintéressées ; néanmoins le principe qui les dicte n'est encore que le principe naturel de toutes les actions humaines : la recherche de la jouissance, l'égoïsme.

Aucune quantité nouvelle, supérieure, absolue ne s'est mêlée aux quantités dérivées et contingentes qui les constituent.

Nous venons de voir les motifs ordinaires d'obéissance à la conscience morale et religieuse collective. Ils se ramènent tous à des éléments contingents et personnels. Comment ces éléments réussiront-ils à former l'autre côté de la conscience, le côté par où elle ordonne et commande ? En d'autres termes, quelle sera la valeur autoritative des impératifs d'une telle conscience et à quel titre pourra-t-elle les faire valoir ? C'est la question qui va maintenant nous occuper.

La soumission qu'obtiendra tout d'abord la conscience morale et religieuse collective, sera une simple habitude. Ceux que la naissance appelle à prendre place au sein

d'une société fortement organisée, ne peuvent autrement que de se ranger à l'ordre établi, ordre auquel ils se plient inconsciemment et par la force même des circonstances, comme à une chose légitime et nécessaire. — A mesure que l'enfant grandit et qu'il devient homme, il apprend à reconnaître l'utilité des principes qui le régissent. Au lieu de s'y soumettre aveuglément comme il avait fait jusque-là, il comprend par sa propre expérience que son obéissance a des suites fort utiles et qu'elle sert ses intérêts. Il envisage les lois morales et religieuses comme des méthodes auxquelles il convient de conformer son existence pour arriver plus sûrement et plus rapidement à ses fins. C'est une discipline de la volonté qu'il s'impose et qui, semblable à la gymnastique du corps, est éminemment propre à régulariser et à assouplir le jeu des fonctions diverses de la vie sociale.

Les commandements, d'ailleurs, ne perdent point de ce chef tout caractère impératif. Leur accomplissement reste un objet d'effort et de travail constant sur soi-même. Leur autorité s'accroît de toute celle dont jouissent les institutions extérieures de la société; la sévérité des lois, celle de la peine attachée à leur infraction, le zèle et la régularité que met l'Etat à faire respecter les premières et à appliquer les secondes, sont des facteurs essentiels de la conscience légal-morale collective et individuelle. Ils déterminent pour une grande part la valeur autoritative de ses impératifs, et l'on a vu tel crime paraître plus ou moins répréhensible suivant que la législation se montrait plus rigoureuse ou plus douce à son égard.

La conscience religieuse suit un développement parallèle et subit l'action des mêmes causes. Dans les religions d'Etat, les hérésies, soumises au jugement de l'ordre

séculier, sont l'objet d'une réprobation plus générale et plus énergique que dans les églises libres. Ces dernières à leur tour exercent une discipline dont l'influence est prépondérante dans la conception qu'ont leurs membres des devoirs religieux.

Toutefois les commandements de la conscience religieuse et morale ne reposent pas uniquement sur des appuis extérieurs. Il en est d'intérieurs, qui, pour leur être plus intimes, n'en sont pas plus immédiats. Leur soutien principal vit, en dehors des cadres officiels, d'une vie plus populaire, plus variable, mais non moins forte ; nous parlons de l'*opinion publique*. C'est elle qui dirige les hommes dans les cas innombrables qui ne ressortissent pas à la juridiction des lois. La crainte du *qu'en dira-t-on* pèse d'un poids considérable dans la balance des décisions morales et, même inconsciemment, tient lieu de conscience à bien des gens. Le besoin d'être compris et approuvé est inné à la nature humaine. La solitude morale est un supplice pour l'homme qu'une pente naturelle incline à chercher dans ses semblables des juges ou des témoins approbateurs de ses actions. De là vient, chez tous les peuples, la puissance considérable et souvent suprême de la *coutume*.

La coutume réunit, en effet, dans un tout organique la somme des jugements devenus habituels, et son crédit sur les âmes grandit de l'unité complexe dont elle est composée. Elle exprime dans toute sa force la dépendance fatale, parfois tragique, dans laquelle se trouve l'individu vis-à-vis de la collectivité. Et néanmoins elle ne résulte que du consentement et de la remise au grand nombre des appréciations que l'homme isolé n'a ni la force, ni la certitude d'émettre lui seul.

Quand cette dépendance franchit les bornes de la génération vivante, et qu'elle s'étend aux générations antérieures, elle prend le nom de *tradition*. La puissance traditionnelle joue un rôle immense dans l'histoire moralo-religieuse des peuples et des civilisations, et l'on peut dire que la plus grande part des impératifs qui président à notre vie et à nos conceptions, nous viennent de cette source. Le catholicisme, sans doute, était fixé sur ce point quand il formula la règle : « *Quod semper, ubique et ab omnibus creditum est.* » Et s'il a pu étendre son empire si rapidement, durant de si longs siècles, sur tant de consciences humaines, et s'il le maintient encore, c'est qu'il estimait avoir trouvé le secret de la conscience elle-même et de son autorité, avoir pénétré dans le sanctuaire mystérieux de son origine. S'étant identifié à elle, il a vécu de ses impératifs et s'est ainsi mêlé à toutes les quantités de la vie naturelle.

Néanmoins le catholicisme a été vaincu par la Réforme. Il ne possédait donc point, bien qu'il se le figurât, toutes les forces religieuses et morales agissantes au sein de l'humanité. Un principe s'est affirmé, qu'il avait méconnu, et dont le crédit s'est trouvé assez puissant pour le mettre en échec. C'est celui-là même dont il reste à nous occuper maintenant.

Si réellement tout le contenu du procès moral et religieux était épuisé par l'exposé que nous venons d'en faire, Darwin et Spencer triompheraient, l'utilitarisme aurait raison. La conscience morale et religieuse ne serait effectivement qu'un produit, un instinct héréditaire longuement formé par la succession des temps, le résultat accumulé des activités de plus en plus nombreuses et de plus en plus complexes des hommes, en quelque sorte la

reproduction subjective, au dedans de l'organisation individuelle, du grand organisme de la société. L'axe autour duquel elle se développerait serait celui de la vie naturelle tout entière : la recherche de l'intérêt, la poursuite de la jouissance, l'égoïsme.

Mais sommes-nous bien sûrs d'avoir tout dit ? Ne reste-t-il au fond du creuset de notre analyse aucun élément simple, absolument irréductible, que les fumées du laboratoire nous auraient empêché de voir ? — Si la nature de l'homme l'incline à ce point vers l'obéissance qu'il se forge à lui-même ses lois et ses commandements, comme les idolâtres se fabriquent leurs dieux, n'est-ce pas l'indice d'une destination originelle, d'un impératif primordial qui l'aurait préparé à une telle obéissance ? — Est-il possible, par exemple, d'expliquer entièrement par les moyens que nous venons d'employer la répulsion instinctive et profonde qui nous saisit au contact de la méchanceté radicale de la volonté ? Les actes témoignant d'un vouloir pervers n'ont-ils pas été de tout temps, au travers des changements les plus considérables des morales et des mœurs, l'objet d'une même et universelle réprobation ? ¹

Cette réprobation se laisse-t-elle réduire au déplaisir ou au regret que peut causer l'infraction d'une méthode de jouissance ? N'est-ce là que le blâme attaché à une

¹ Il nous plaît de citer ici les paroles d'un homme qu'on ne saurait accuser de partialité : « Ce qui domine tout ce débat des empiristes et de leurs adversaires, c'est l'éternelle confusion de l'action, signe de la volonté qui peut varier comme tout signe, avec la volonté intérieure qui peut rester la même sous les signes les plus divers. Les mœurs se contredisent, elles sont dans un perpétuel changement et dans une perpétuelle évolution, reste à savoir si la moralité même se contredit et change. Celui qui accomplit avec bonne intention les actes les plus

erreur de calcul, ou l'effroi de sentir l'intérêt général compromis et par suite le sien propre ? Ces facteurs ne sont point absents, mais réduits à eux-mêmes ils ne réussiraient pas, nous semble-t-il, à produire une impression si vive, si profonde, si immédiate et qui parte de tout l'être avec la sainte énergie et la certitude absolue d'un jugement qui porte : ceci est mal et ne doit absolument pas être. — Un élément primitif, sortant des profondeurs intimes de l'être, nous paraît se faire jour, l'éclair étincelant d'un impératif fondamental traverse les nuages des raisonnements humains et brille d'une lumière qui n'appartient qu'à lui seul.

En effet, une étude plus attentive nous fait bientôt percevoir, au sein même des impératifs médiats et contingents, une autorité qui les dépasse, une autorité d'une autre nature, plus impérieuse, plus inconditionnelle et parfois directement contraire à celle qui découle de la dépendance individuelle à l'égard de la collectivité. — Il s'est trouvé des gens qui n'étaient ni monomanes, ni maniaques, qui n'avaient aucune tendance à se singulariser, pour agir d'une façon directement contraire à leur intérêt personnel et souvent même à l'intérêt actuel de la société. Ils ont agi néanmoins avec la douloureuse prévision de n'être pas compris, ils ont heurté de front la coutume établie et ont senti peser lourdement sur leurs épaules

bizarres, obéit encore à ce qu'il croit moral, beau et bon. La conception que je me fais de la bonne volonté est fixe. » (Guyau, *La Morale anglaise contemporaine*, p. 388-89, cp. p. 387.) — La confusion dont parle M. Guyau, Kant, dans sa *Métaphysique des mœurs*, l'avait déjà signalée, avec une telle netteté et une telle rigueur, qu'on ne s'attendait pas à la voir se reproduire de nouveau. Mais les hommes retombent toujours dans les mêmes erreurs. Du reste, la méthode empirique entraîne cette confusion après soi et la rend presque inévitable.

l'anathème de la solitude morale. Le « *væ soli* ! » des anciens retentissait à leurs oreilles, ils en faisaient la cruelle expérience, pourtant ils continuaient d'agir parce qu'ils croyaient *le devoir*.

Les exemples de ce fait ne sont pas rares, notre siècle lui-même n'en manque pas. Pour en prendre un où l'on n'a pas coutume d'en chercher : voici un homme sérieux qui est amené par des raisons scientifiques à mettre en doute les croyances de sa religion. Une lutte intérieure se livre, en dehors des juridictions sociales et collectives, indépendante de tout calcul d'intérêt ou de convenance, et si l'homme est sincère, c'est ce qu'il tient pour la vérité qui triomphera, en vertu de la force qui est propre à la vérité, en vertu de l'impératif qui l'accompagne et qui va, répétant sans relâche son *tu dois* impitoyable, auquel la loyauté ne saurait résister ¹.

Car il y a dans la vie de tout homme des moments solennels, qui semblent consacrés au travail intérieur des décisions vraiment morales. Il y a des commandements qui retentissent, dont la teneur n'est pas : « Tu dois faire ainsi parce que tous font de même. » Mais : « Tu dois parce que tu dois. Il est certain que tous devraient agir comme je t'ordonne d'agir, mais dans le cas particulier cela importe peu, ce qui importe exclusivement c'est que toi-même, tu sois fidèle à ma voix. » — L'énergie de cette voix est absolument autonome, son autorité lui vient d'elle-même et non d'aucune raison qui la soutiendrait par derrière ; autorité telle que le sujet, par un phénomène admirable, est nécessairement porté à lui donner

¹ Jouffroy, dans le récit de la nuit où il constata la banqueroute de sa foi religieuse, fournit une preuve palpable de la puissance intrinsèque de la vérité.

un premier acquiescement dans son for intime, quand bien même plus tard il se déciderait à n'en pas tenir compte.

Ces luttes intimes, auxquelles peu de personnes échappent, ne sont du reste pas sans se traduire au dehors. La conscience collective reflète souvent la conscience individuelle, et reluit de clartés qui lui sont étrangères. On trouverait, flottant dans l'opinion publique, bien des facteurs qu'il serait difficile, sans leur faire tort, de ramener à un principe de morale utilitaire ou traditionnel.

Plusieurs exigences sont postulées qui ne rentrent pas dans la sphère de l'intérêt général, ni de la jouissance personnelle. Et justement, il se trouve que ces exigences donnent à la vie personnelle sa valeur et lui confèrent sa dignité. Comment, sans cela, les *appréciations de caractères*, ce sujet accoutumé des conversations, seraient-elles possibles ? D'où viendrait encore le recours à la conscience individuelle que nous faisons valoir quand nous disons : « Ma conscience m'oblige à tel acte ou me défend tel autre ? » Recours jugé, par ceux qui le font et par ceux qui l'entendent, comme inviolable et sacré, dont il est bien permis parfois de mettre en doute la sincérité, mais qu'un respect instinctif de la dignité humaine nous défend, même alors, d'enfreindre ou de mépriser. Ou comment expliquer autrement l'*estime* ? Ce sentiment singulier, unique dans son genre, qui est plus et moins que l'affection ¹, n'exclut pas l'antipathie, ne provoque pas la sympathie et ne s'applique dans l'homme qu'à la personnalité morale.

Trouverons-nous des faits analogues au sein de la con-

¹ Kant distingue dans un sens analogue, et avec beaucoup de raison, « l'amour moral » du simple sentiment ou « amour pathologique ».

science religieuse ? L'obligation catégorique relative à la croyance est certainement plus rare que celle qui se rapporte à la conduite. Il est évident que les hommes les plus religieux sont ceux qui trouvent dans leur foi leurs plus grandes consolations et qui ont des choses invisibles une si vive espérance qu'elle en est comme une possession. La rémunération future, l'assistance dans les difficultés présentes, le besoin de fuir hors du monde et de porter ses regards sur un ordre de choses meilleur, tels sont les mobiles essentiels qui portent les âmes à la religion. Les prédicateurs les mieux écoutés sont ceux qui ont le mieux su les faire valoir ; la Bible y fait un appel constant ; les paroles de Jésus, celles des apôtres y ramènent sans cesse.

Néanmoins, ici même, nous rencontrons des éléments réfractaires à toute représentation eudémoniste et, si nous ne nous abusons pas, c'est encore dans la conscience religieuse qu'il est le plus aisé de reconnaître l'existence d'un impératif inconditionnel et primordial. — Une constatation historique nous servira de point de départ. Les mystiques du moyen âge ont professé presque tous la doctrine, plus ou moins accentuée, du « pur amour ».

C'étaient pour la plupart des hommes d'une piété véritable, que l'on ne saurait loyalement suspecter d'avoir été au-delà de ce qu'ils pensaient et croyaient. Or voici ce que dit l'un des plus autorisés d'entre eux, maître Eckhardt¹ :

¹ Lanon, *Meister Eckhardt, der Mystiker*, pages 237-238. — Dans la sphère morale nous aurions pu faire un raisonnement analogue en présentant l'exemple de Kant. Car, quoi qu'on pense de son *impératif catégorique*, et même si l'on juge qu'il n'a fait qu'exalter, en le créant, un principe de morale naturel, toujours est-il qu'il y croyait sincèrement et qu'en y obéissant, il obéissait à un impératif et non à une méthode de jouissance. Sa vie en fait foi.

« Celui qui aime Dieu en vue d'obtenir quelque chose qui ne serait pas Dieu, fait comme celui qui cherche un objet à la lumière d'une chandelle : l'objet trouvé il jette la chandelle. Comme Judas a vendu Dieu, un tel homme le vend aussi. Du moment où il a obtenu ce qu'il désirait, soit un recueillement intérieur, soit un rafraîchissement spirituel, ou quoi que ce soit d'autre, il ne s'inquiète plus de Dieu. Dieu récompense tout bien et ce que tu abandonnes pour Lui, Il le rend au centuple. Mais si tu attaches ton cœur à cette rémunération tu n'obtiendras rien, car tu n'as rien laissé. L'homme ne devrait désirer aucun salaire, il ne devrait désirer ni l'intelligence, ni la science, ni l'extase, ni le ravissement, ni la paix de l'âme, mais la seule volonté de Dieu ». « Car, continue le maître, les justes attachent une si grande importance à la justice, que si l'on pouvait penser que Dieu n'est pas juste, ils ne donneraient pas pour Lui la valeur d'une fève ; oui, ils se tiennent si fermement dans la justice et se sont si totalement abandonnés eux-mêmes, qu'ils ne considèrent plus ni les tourments de l'enfer, ni les joies du ciel, ni quoi que ce soit d'autre ».

La *Theologia Deutsch*, sortie vers la même époque de la maison des frères Johannites de Francfort, tient un langage tout pareil. ¹ « Voici, rien n'est aimé et rien n'est voulu désormais que le bien comme bien et parce qu'il est bien, et non parce qu'il est ceci ou cela, agréable ou désagréable, amer ou doux ; on ne s'inquiète aucunement de ces choses, non plus que de soi-même, car toute recherche propre, tout moi, tout mien, sont désormais abandonnés et complètement tombés. » — Molinos et M^e de Guyon,

¹ *Theologia Deutsch*. Edition de Ph. Pfeiffer, chap.rrrij, p.123.

pour être plus connus, n'en disent pas davantage ¹.

Mais quittons les hauteurs d'un sentiment où quelques âmes d'élite ont pu seules se maintenir et regagnons les parages de la piété ordinaire. Ses deux éléments constitutifs sont :

1^o Le contenu positif de la religion tel qu'il a été légué par la tradition (orale ou écrite) ;

2^o L'expérience religieuse du croyant qui s'y rattache.

Ces deux éléments restant intacts, rien n'ébranle la piété du fidèle, mais aussi rien ne l'élève nécessairement au-dessus de la satisfaction égoïste d'un besoin. Toutefois chez les meilleurs même, cet état n'est point permanent. Le propre de la vie religieuse dans les conditions actuelles de l'humanité est de subir des hauts et des bas. Elle s'avance sous un ciel tantôt magnifiquement étoilé des espérances de la foi, tantôt assombri de tous les brouillards du doute. — C'est le contenu même de la révélation divine qui se dérobe aux étreintes du fidèle. Les attaques de la science moderne contre tout ce qui a l'apparence d'une tradition, d'un recueil historique ou dogmatique, sont faites pour ébranler la confiance des plus robustes. C'est encore et surtout le second élément, l'élément sub-

¹ Remarquons que la doctrine du « pur amour », fautive en soi, puisqu'elle contredit à la nature de l'amour qui est d'être jaloux, ne nous occupe pas comme telle. Il nous importe uniquement de marquer l'élément désintéressé qui peut se trouver dans les rapports de l'homme à Dieu. Ce même rapport, absolument étranger du reste au courant général de l'Ancien Testament, se retrouve, croyons-nous, dans le plus mystérieux de ses livres, le livre de Job. Le prologue, n'est-il pas la mise en doute par Satan, dans la personne du patriarche, de la conscience religieuse sous sa forme la plus élevée ? Et Dieu consentant à l'épreuve, n'est-ce pas sur cette conscience religieuse de Job que se déroule tout le drame qui suit ?

jectif qui, soumis aux fluctuations de la fidélité morale, se trouble et s'obscurcit. Les défaillances intérieures de l'être religieux sont plus graves et plus fréquentes que tous les assauts du dehors.

Quand les certitudes se voilent, quand les expériences cessent, quand le sentiment de la présence de Dieu est enlevé, c'est alors que le doute rôde autour de l'âme. C'est alors qu'il lui tend les pièges les plus perfides et que la puissance redoutable de la négation commence à faire son œuvre. Ce sont là les heures sombres de la vie religieuse. Peut-être ne sont-elles pourtant ni moins saintes, ni moins spécifiquement religieuses que les autres, car la religion, réduite à n'être plus qu'elle-même, ne tarde pas à révéler sa vraie nature. Il se fait entendre alors, dans les dernières profondeurs de l'être, une voix subtile et douce, mais revêtue d'une pleine autorité, qui commande de croire et de croire malgré tout. Ce commandement ne s'appuie sur aucune raison appréciable à l'intelligence ; avec le doute qui est venu, tous les motifs raisonnables de la foi s'en sont allés. Il retentit dans le vide d'une âme qui a tout perdu, et néanmoins il prétend être obéi et réduire toute opposition.

L'impératif d'ailleurs, qui fait le noyau central de la religion, n'est pas propre seulement aux heures du doute et du découragement. Il retentit aux moments des plus grandes ferveurs et des plus intenses jouissances religieuses. C'est lui qui dicte les sacrifices, les abnégations dont la vie du croyant abonde dans la mesure où il réalise davantage l'essence de sa foi. Il augmente de fréquence et de force avec les progrès de la piété. Car la piété vivante ne repose uniquement, ni sur les expériences qui lui sont accordées, ni sur les données traditionnelles. Ce qu'elle espère et ce

qu'elle redoute de la divinité n'épuise pas davantage la plénitude de sa nature. Un élément incommensurable la pénètre, dont elle n'a pas toujours conscience et qui, en fin d'analyse, n'est autre chose qu'une obligation.¹

Cette obligation, sourde et latente au cours des existences religieuses ordinaires, se produit chez quelques hommes au premier plan et manifeste chez eux la portée qui lui est propre.

Ces hommes sont les fondateurs ou les réformateurs de religions. Dans le développement créateur de leur carrière apparaît au grand jour le germe qui féconde en secret la vie de la multitude des fidèles. — Une nécessité intérieure les presse, à laquelle ils ne sont pas libres de se soustraire. Elle les pousse, au travers d'obstacles et de difficultés sans nombre, à braver l'autorité des mœurs, des traditions et des coutumes, pour proclamer hautement ce qu'ils croient être la vérité.

La dépendance de l'individu à l'égard de la collectivité s'efface au point de disparaître entièrement et de permettre à un homme seul de se placer en face de tout un peuple dans l'inébranlable certitude de sa conviction. Le « je ne puis autrement » de Luther² à Worms, si même il

¹ Nous parlions tout à l'heure de la prière comme exprimant l'égoïsme spirituel du croyant; nous ne prétendions pas toutefois que cette définition en épuisât l'essence. S'il est des prières intéressées, il en est d'autres, plus rares mais d'autant plus vraies et plus réelles, qui sont de pure obéissance et de pure abnégation. Des prières d'un renoncement tel qu'il va jusqu'à souffrir l'abandon du Dieu que l'on implore. C'est là, nous semble-t-il, la haute portée des paroles de Jésus-Christ au temple, Jean, XII, 27; à Gethsémané, Luc, XXII, 43-44 (Cp. Marc, XV, 34). Tous ceux qui savent ce que c'est que de suivre leur Maître apprendront, tôt ou tard, à prononcer après lui des paroles semblables. (Rom., IX, 3).

² Voici les paroles qu'il doit avoir prononcées : « Ma conscience

ne devait pas être historique, exprime au moins ce que ses auditeurs ont ressenti à l'entendre, et rend avec tout le tragique de la situation l'impérieuse exigence de cet impératif. Car ce « je ne puis » n'est qu'une soumission à un « tu dois » primitif ¹.

Le trait distinctif du phénomène que nous étudions, c'est qu'autour de l'obligation centrale ainsi affirmée, surgit du même coup le type idéal d'une vie nouvelle se présentant, lui aussi, comme obligatoire et normatif.

Le premier devoir du sujet qui le pose est d'y conformer sa propre existence; le second, d'une nécessité tout aussi inexorable, est de le prêcher et de lui acquérir dans le cœur des autres hommes la même place prépondérante, la même valeur directrice qu'il occupe dans la sienne propre. Nous pensons ici, on le devine, au christianisme et à son fondateur, comme étant du domaine qui nous est le plus connu. Nous croyons pourtant que cette caractéristique s'applique aussi bien à la fondation ou à la réforme des autres religions. En tous cas, des traits semblables se retrouvent dans la vie des fondateurs des deux cultes monothéistes mahométan et bouddhique ².

est captive de la part de Dieu, dès lors je ne veux rien rétracter, car il n'est ni sûr ni prudent de faire quelque chose contre sa conscience. Que Dieu me soit en aide. » (Kuhn, *Luther, sa vie et son œuvre*. Tome 1, p. 517.)

¹ Comparez à ce point de vue les personnalités de Jérémie et de saint Paul. Nous nous demandons de quel secours serait la théorie évolutionniste des instincts sociaux pour l'explication de ces faits. La ressource même de les traiter comme des cas de folie religieuse exceptionnelle manquerait ici, car il faudrait rendre compte de l'adhésion générale et spontanée qu'a rencontrée une telle folie et du travail assimilateur qu'elle suscite chez tous ses adhérents.

² On peut nous contester le caractère religieux du bouddhisme primitif, on ne contestera pas, qu'à défaut d'avoir fondé une religion,

Il y a dans la carrière de ces deux hommes quelque chose d'inexplicable, un reste mystérieux dont aucune recherche ne saurait rendre compte d'une manière satisfaisante, et qui nous paraît n'être rien autre que l'élément incommensurable d'une obligation.

Nous savons qu'en examinant à la loupe la vie d'un Mahomet ou d'un Bouddha, tout facteur absolu tend à disparaître et que toutes leurs actions, prises isolément, peuvent être ramenées à des motifs de psychologie ordinaire. Le même procédé, appliqué à la vie de Jésus, put faire croire un moment qu'on avait réussi à l'expliquer entièrement. Le penser analytique, au service de l'empirie, pourra toujours, en s'attachant aux infiniment petits, qui seuls tombent dans le champ de son observation, réussir à voiler les grandes lignes d'une existence. « On peut, dit Amiel, pulvériser une statue sous prétexte de la mieux voir. » C'est un triomphe facile qui ne nous trouble point. Car ce qui est impossible à cette méthode de science, ce qu'elle ne fera jamais, c'est d'expliquer une unité substantielle quelconque.

Au temps de la Réformation, par exemple, l'histoire a beau jeu de montrer les préparations de ce grand mouvement partout disséminées, d'exposer les effets par leurs causes, de faire voir les besoins préexistants dont l'acuité provoquera nécessairement une révolution; mais ce à quoi elle échoue, c'est à rendre compte sans reste de la personne de Luther.

Comment un état de choses général, comment des aspi

Bouddha n'ait créé une morale. Cela ne change rien à la valeur de l'exemple, au sens que nous lui donnons. Moraliste ou prophète, Bouddha apparaît dans l'histoire comme un homme courbé sous un impératif dont les catégories terrestres n'épuisent pas la notion.

rations flottantes ont-elles pris corps à un moment donné dans une personnalité, comment s'est-il formé dans l'intérieur d'une âme un idéal religieux assez puissant pour briser les moules d'une existence individuelle d'abord, d'une existence collective ensuite, pour permettre à un homme de résister seul aux forces réunies de la société religieuse et politique, et le pousser à des actes dont une appréciation utilitaire cherche en vain la raison suffisante? ¹ Car après avoir ainsi déchiqueté, morcellé ce qui constitue justement l'unité organique d'une œuvre et d'un homme, on n'a pas mieux compris que si l'on n'avait rien fait, et, devant les yeux troublés des anatomistes en matière sociale, l'image qu'ils avaient sous leur scalpel se redresse soudain plus une et plus vivante que jamais. Le fait est tout semblable à celui qui se produit dans l'étude des organismes animaux. « Ce n'est pas, dit Claude Bernard, ² la formation du corps animal en tant que groupement d'éléments chimiques qui caractérise essentiellement la force vitale..... Mais ce qui est essentiellement du domaine de la vie, ce qui n'appartient ni à la chimie, ni à la physique, ni à rien autre chose, c'est l'idée directrice de cette évolution vitale. Dans tout

¹ Quelle différence entre Erasme et Luther ! Pourtant les mêmes aspirations, les mêmes besoins étaient également ressentis par tous deux, tous deux connaissaient également bien ce qui manquait à leur siècle. Pourquoi Erasme n'est-il pas devenu un Luther ? Parce qu'il n'en avait pas le génie religieux, dit-on. Nous ajoutons : parce qu'il n'avait pas soumis son être aux mêmes impératifs. Les siens étaient tout utilitaires et dérivés. « Luther, écrit-il à l'électeur de Saxe, Luther a commis deux grandes fautes : il a touché au ventre des moines et à la couronne du pape. » Il ne les aurait pas commises, lui, ces fautes. Pourquoi ? Cela est significatif.

² *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 162.

germe vivant il y a une idée directrice qui se développe et se manifeste par l'organisation ¹. »

Si la vie psychique et même physique échappe, en fin dernière, aux prises de la science, comment n'en serait-il pas de même là où il s'agit de l'origine et de l'essence de la vie morale? Or, l'idée directrice de cette dernière se trouve justement dans ces impératifs inconditionnels, dans ces idéaux absolus qui la dominent et qui sont le terme et le commencement, la cause première et la cause finale de tout ce qui se fait de grand, de bien et de beau sur la terre. ²

Les anciens croyaient les cieux une voûte d'airain derrière laquelle s'étendait, dans une éternelle lumière, le séjour des bienheureux. Les étoiles étaient des ouvertures pratiquées dans cette voûte, au travers desquelles brillaient dans la nuit terrestre quelques reflets des clartés divines. Nous nous représenterions volontiers, par cette image, le fait de la conscience tel que nous venons de l'analyser. Il est, au travers des phénomènes humains, le reflet d'une clarté supérieure, la lumière d'un monde qui n'est pas le nôtre, mais auquel nous appartenons de droit.

En effet, si ce « tu dois » inconditionnel se présente

¹ Vinet dit excellemment : « Dans le monde moral, la force de Dieu, chose insaisissable, se compose de nos forces, de même que l'œuvre de sa Providence est bien souvent la somme de nos œuvres. Si vous décomposez en éléments visibles la puissance que le christianisme déploie, vous ne trouverez, en fin d'analyse, que des forces humaines. Tout ce que Dieu opère dans cet ordre, il l'opère par nous. Mais c'est Lui qui évoque notre volonté; c'est Lui qui pénètre et qui coordonne les éléments que lui offre la nature. » (*Homilétique*, p. 595).

² Ceux qui ont sondé les âmes des vrais artistes, qui ont connu de près la vie des Michel-Ange ou des Beethoven, ne seront pas surpris d'y rencontrer des idéaux semblables, dans leur ordre, à ceux de la moralité ou de la religion.

d'abord comme un étranger au cours de l'existence humaine, entièrement tissée de réalités contingentes, il ne tarde pas à y faire valoir ses prétentions. C'est un étranger, dont la noble naissance commande le respect. Ce n'est pas un mendiant vagabond qui sollicite, c'est un prince exilé qui ordonne en maître, et s'il exige beaucoup il n'exige rien d'arbitraire. La loi qu'il dicte n'a pas le caractère d'un caprice ou d'une idée fixe, et si elle semble isoler parfois celui qui veut y obéir, ce n'est jamais d'une manière durable ou définitive. L'homme qui s'y soumet agit peut-être d'une manière différente de toute la collectivité qui l'entoure, mais ce n'est point une manière de contradiction qui le pousse, car il se rend fort bien compte que tous devraient agir, croire ou penser comme lui.¹

Cet impératif fait si bien partie des facteurs de la vie humaine que ceux-là seuls, qui se sont présentés en son nom, ont acquis sur les hommes une influence prépondérante et durable. Ce ne sont ni les conquérants, ni les inventeurs qui transforment l'humanité et dont l'histoire retient les noms, ce sont les réformateurs des morales et des religions. Les grands caractères restent en dernière instance les seuls maîtres écoutés et suivis ; c'est à eux instinctivement que les peuples s'en réfèrent, car c'est par leur intermédiaire qu'ils entendent les voix impérissables du νόμος ἀσεί dont parle Sophocle, et c'est en eux qu'ils contemplent l'idéal pressenti vers lequel ils tendent. Leur obéissance au devoir fait leur autorité et fonde l'empire qu'ils exercent sur les âmes, ces oiseaux voyageurs per-

¹ C'est là, sans doute, la source cachée de l'âpreté et de l'acrimonie des luttes qui se soutiennent sur le terrain de la morale et de la religion. Rien n'est plus intransigeant qu'un idéal moral ou religieux.

pétuellement inquiets du lieu de leur destination. — Et cette attente n'est pas trompée.

Si les impératifs contingents des morales eudémonistes ou purement traditionnelles impliquent une conception utilitaire de l'existence terrestre, les impératifs inconditionnels impliquent une conception plus haute de la vie et lui assignent une plus noble destination. Les premiers parlent à l'homme comme un égal à son égal, ils s'attardent à se légitimer, ils tiennent à être raisonnables ; les seconds lui parlent comme un supérieur à son subordonné.

Dominant l'existence d'une telle hauteur qu'ils dédaignent de motiver leurs ordres, ils lui impriment un cachet singulier d'élévation et de grandeur ; ils la frappent d'une empreinte glorieuse. La certitude qu'ils revêtent s'impose avec eux-même. Elle est une foi, et prend la marque d'une libre affirmation intérieure, d'un acquiescement actif et volontaire à ce qui *doit être*. Bien différente de la compréhension scientifique ou de la croyance traditionnelle, elle est un acte consciemment renouvelé, une expérience intime de la volonté, un croire moral.

Remarque. Dire que nous ayons réussi à démontrer d'une manière irréfutable ce que nous désirons établir, dire que nous ayons le droit d'accuser d'idiotisme quiconque ne se rendrait pas à nos raisons, serait aller plus loin que nos preuves ne nous permettent d'aller, plus loin que nous ne voudrions nous-même, et détruire ce que nous avons eu tant de peine à édifier. La conscience est un élément incommensurable dans la vie de l'homme, elle

n'a pas de dimensions fixes. Elle ne se démontre pas à l'intelligence avec une évidence nécessaire, cela n'est pas dans son rôle, et ce serait mal comprendre l'essence du devoir que de vouloir prouver ce qui oblige. La conscience est indémontrable à toute volonté rebelle, on ne saurait forcer la conviction sans contredire à sa nature. — Nos adversaires seront toujours libres de reprendre ce que nous avons laissé debout, d'analyser encore ce qui nous a paru irréductible à toute analyse ultérieure. Ils pourront réduire à des quantités relatives ce que nous tenons pour quantités absolues,¹ mais non pas, croyons-nous, sans leur faire tort, non pas sans outrepasser les droits de la science et appliquer une méthode légitime en d'autres domaines à des objets qui n'en ressortissent plus. Leurs efforts désormais cesseront d'être scientifiques pour devenir immoraux.

Pour nous, il nous suffit de les avoir suivis aussi loin qu'il nous a été possible sans forfaire à l'objet de notre étude et d'avoir montré jusqu'où s'étendent à bon droit les prétentions de l'évolutionnisme contemporain, en même temps que la limite où elles cessent de se faire valoir.

¹ Ils y réussiraient même que leurs résultats ne pourraient prétendre à autre chose qu'à une certitude hypothétique. En effet, qu'un seul homme, une seule fois, se soit courbé sous un impératif absolu, moral ou religieux, qu'il ait obéi une seule fois sans motif de plaisir ou d'intérêt, uniquement parce qu'il le devait : le cas, s'il n'est pas prouvé, est du moins possible. Or la science n'a pas les moyens de nous en contester la possibilité. L'empirisme ne saurait nier à priori la possibilité d'aucun fait sans franchir les bornes qu'il se pose à lui-même, et à posteriori, la négation n'est qu'une fin de non-recevoir gratuite, car on n'aura jamais achevé d'observer tous les phénomènes.

EXPOSÉ THÉORIQUE DU FAIT DE CONSCIENCE RELIGIEUSE
ET MORALE.

Le fait de l'obligation reste donc seul debout. Il est la substance dernière que n'a pu réduire notre analyse. L'investigation inductive à laquelle nous nous sommes livré s'arrête au point où l'obligation commence, car elle n'y atteint plus. Au témoignage externe s'ajoute le témoignage interne que notre esprit, au dedans de nous, rend à l'obligation. Celle-ci s'impose comme un fait dans l'histoire de l'humanité qu'elle domine et dont elle seule explique véritablement les apparentes contradictions ; elle ne s'impose pas moins dans l'histoire de chaque individu et légitime à ses propres yeux des actes que les calculs de l'intelligence ne justifient pas.

Il nous reste à donner de ce fait une explication théorique qui lui soit adéquate. Nous devons maintenant rechercher son origine probable, sa cause nécessaire, sa nature essentielle, et tâcher à rendre compte des rapports et des différences qui unissent ou séparent la conscience religieuse et la conscience morale, ainsi que du contenu variable de chacune d'elles. Ici surgissent des difficultés si grandes que beaucoup les déclarent insurmontables et se refuseront à nous suivre. Effectivement, nous changeons de méthode ; nous n'induisons plus, nous déduisons ; nous quittons le terrain de la constatation des faits pour celui de leur compréhension. Nous abordons le domaine

de l'hypothèse, plusieurs diraient de la spéculation, et la discipline que l'empirisme contemporain exerce sur les meilleurs esprits est si considérable que la plupart ne s'imaginent pas qu'on puisse se livrer encore de bonne foi à de semblables fantaisies.

Notre entreprise serait-elle donc illusoire ou chimérique? Ou seulement inutile? Il ne nous paraît point. Sans préjuger de sa réussite, nous la croyons logiquement possible et pratiquement nécessaire. Le propre de l'intelligence, son besoin essentiel n'est pas de constater, de classer, d'étiqueter, mais de comprendre. Elle marche des choses à leur explication, elle va des phénomènes à leur idée. Cette marche est tellement fondamentale à la pensée, que celle-ci tend constamment à rejeter de son sein les objets dont elle est impuissante à se rendre compte. Il ne faut pas chercher ailleurs la cause de l'ignorance gratuite que tant de personnes conservent à l'égard des réalités réputées d'ordre surnaturel et de la répugnance instinctive qu'inspire le miracle. C'est aussi la raison pour laquelle la notion du devoir, au sens strict du mot, se retire peu à peu des générations nouvelles; elle ne trouve plus de place dans le cadre où se meut la pensée contemporaine et ne correspond plus à aucune de ses intuitions. On l'ignore donc, ou on l'explique de la manière que nous avons vue. Mais cette explication, ayant sa source dans un ordre de choses hétérogène à celui de l'objet auquel elle s'applique, ne peut que le faire évanouir.

Tenter une théorie de la conscience qui respecte la nature de la conscience est donc une chose urgente ¹.

¹ Nous avons été surpris de n'en retrouver nulle part les éléments, ni en France, ni même en Allemagne. On pose la conscience ou l'obli-

Statuer l'obligation est bien ; produire son existence dans l'histoire religieuse et morale de l'humanité, la démontrer conforme aux instincts secrets du cœur, c'est mieux ; mais l'œuvre ne sera complète, n'aura quelque chance de se faire accepter et d'acquérir une valeur probante, que lorsqu'elle aura réussi à donner du fait qu'elle propose une idée spéculative qui l'accrédite auprès de la raison. Cette idée sera d'autant plus plausible qu'elle rentrera mieux dans l'ensemble des conceptions qui font la science du moment. C'est à ce but que nous avons consacré nos efforts. Soucieux d'être écouté, nous avons maintenu dans leurs droits les deux points qui nous semblent définitivement acquis, l'un à la méthode : le rôle de l'expérience dans la connaissance ; l'autre à la philosophie : le principe de l'évolution. Nous nous tiendrons d'ailleurs aussi près que possible de notre sujet, nous bornant à en esquisser rapidement les contours.

Le plus simple, à première vue, pour le travail que nous méditons, serait de consulter l'étymologie du mot dans les langues anciennes. Malheureusement il est impossible d'en tirer aucune donnée précise ; les racines indiquent tout au plus la nature du fait de conscience en lui-même, mais ne nous fournissent aucun indice de son

gation comme des quantités connues, on en décrit les conséquences, sans que le problème de leur origine ou de leur raison d'être semble inquiéter personne. Cette lacune nous a surtout frappé dans les derniers volumes de M. Ch. Secrétan, *Le principe de la morale*, et *La croyance et la civilisation*, qui roulent cependant tout entiers sur le fait de l'obligation. Le seul ouvrage où nous ayons rencontré une préoccupation analogue est celui de M. César Malan sur *La conscience morale*. Cette étude, une des plus fortes qu'il nous ait été donné de lire sur le sujet, mériterait d'être mieux connue. Nous la signalons comme un travail avec lequel il faudra compter désormais. Malheureusement le style en est pénible et souvent incorrect.

origine ou de sa raison suffisante. Συνειδέναι signifie savoir avec; συνειδέναι τι τινί, savoir quelque chose en commun avec quelqu'un, ou aussi, savoir quelque chose de quelqu'un par le témoignage des sens. Συνειδέναι τι εἰδέντω, être conscient de quelque chose. Τὸ συνειδός est donc le témoignage ou la connaissance exacte, parfois aussi la conscience psychologique (das Bewusstsein). Plus tard apparaît le mot συνειδήσις, d'une signification originellement semblable à celle de συνειδός. Puis les deux termes prennent en commun le sens plus spécial de conscience morale (Gewissen). Συνειδήσις est seul employé par les auteurs du Nouveau Testament¹. On voit que, dans le cas particulier, l'étymologie ne nous est d'aucun secours, puisque le sens moral de συνειδήσις ne lui est pas primitif, mais qu'il est posé postérieurement dans le mot. Il est donc faux de faire porter directement le σύν, comme veulent Baader et Wutke², sur une co-science que l'âme aurait avec Dieu. La scolastique, du reste, avait déjà inauguré ce sens à propos du *cum* dans « conscientia », sens aussi arbitraire ici que là, puisque l'histoire du terme latin est à peu près parallèle à celle de son équivalent grec³. Tout ce que l'étymologie nous apprend est que la conscience a toujours été considérée comme une aperception immédiate d'où résulte un savoir obtenu par le retour du sujet (σύν, *cum*, *ge*, *con*) sur quelque chose d'intime qui est en lui.

Il faut donc nous tourner ailleurs et voir à trouver plus

¹ Pour plus de détails, cp. Hofmann, *Die Lehre von dem Gewissen* page 75, et Vilmar, *Ueber die Vehré vom Gewissen*, page 203 et sq. dans les *Pastoral-Theologische Blätter*, 1863, cahier 10-12.

² *Handbuch der Christliche Sittenlehre*, 1^{er} vol., page 383.

³ Cp. Hofmann, op. cit., page 76.

près de nous ce qui nous échappe au loin. S'il est vrai que la cause soit dans son effet, s'il est possible de l'en déduire, examinons ce que serait l'existence de ceux qui nient l'obligation, — s'il y en avait qui fussent conséquents avec leur négation, — et ce qu'est celle de ceux qui l'affirment.

Les premiers n'auraient affaire qu'aux réalités terrestres et considéreraient nécessairement leur vie personnelle, ou celle de la collection des êtres dont ils font partie, comme le seul but offert à leurs activités ; les seconds, au contraire, ne devront poser d'autres fins à leur vie que celles d'obéir au devoir qui les oblige, quels que soient d'ailleurs, pour eux ou pour les autres, les conséquences de cette obéissance. Ils sont dès lors en relation avec une réalité nouvelle qui les domine et qui se sert d'eux comme de moyens. A ce titre la conscience jette au sein de la vie humaine un élément nouveau qui n'y était point contenu précédemment ; elle est le sens d'une réalité nouvelle. On pourrait dire qu'elle remplit en sa sphère une fonction analogue à celle de l'œil en la sienne : elle fait briller une lumière qui change l'aspect des choses et leur confère une toute nouvelle signification ; elle est, pour ceux qui perçoivent son impératif, ce qu'est au voyant la lumière du soleil, laquelle peut être mise en doute par un aveugle sans que cette suspicion en ébranle l'évidence pour le reste des hommes.

Cette analogie peut être poussée jusqu'au bout sans se rompre. Elle s'applique avec une égale justesse aux deux caractères qui sont attachés au fait de la sensation ou de l'intuition sensible, dont l'un est de faire apparaître pour le sujet sentant un ordre de phénomènes jusqu'alors inconnu, et l'autre de lui en rendre la présence immédiate.

Il est évident, par exemple, que le monde des sons et des couleurs n'existe que pour les êtres que leurs organes rendent aptes à les percevoir, et qu'il se manifeste chez ceux-ci, — quoiqu'il soit le produit d'une élaboration fort compliquée sur laquelle il est inutile de nous étendre, — avec la pleine certitude d'une présence immédiate. Or l'image normative de la vie qui se forme à l'occasion des impératifs de conscience correspond par ces deux mêmes traits à celle qui se forme à l'occasion de la sensation physique. Il est vrai que cette image ne vit pas dans les âmes sous la forme d'une *simple existence*, comme il arrive de celle que produit l'intuition sensible, mais elle revêt le mode plus impérieux encore d'un *devoir être*, et, se faisant valoir avec une énergie de tous les instants, démontre par là même sa parfaite immédiateté. Et comme un sourd ignorant sa surdité ne comprendrait rien à la conduite d'une personne qu'il verrait obéir à des sons dont lui-même ne percevrait pas les vibrations, de même l'homme au-dedans duquel ne retentirait la voix d'aucun commandement inconditionnel, devrait considérer ceux qui les écoutent comme des rêveurs ou comme des fous. Quiconque envisage la vie humaine au point de vue des obligations contingentes d'une morale utilitaire et ne cherche que la satisfaction, — soit directe, soit indirecte, — de ses besoins, ne peut que tenir ceux qui croient à la valeur absolue de l'obligation pour des gens qui ajoutent une quantité illusoire au monde réel.

Préciser le résultat de la comparaison que nous venons d'établir entre le fait de sensation et le fait de conscience, c'est dire que la conscience est un sens ou un organe d'aperception, organe semblable en son ordre et parallèle à ceux qui nous relient au monde sensible. Mais si

nous voulons nous entendre, nous prendrons soin de ne pas attacher à ce mot le sens inexact qu'il a dans le langage populaire. Un organe n'est pas essentiellement un membre, une partie distincte et déterminée de l'être ; est avant tout le lieu où s'accomplissent certains phénomènes de réceptivité et d'activité, l'endroit par où le moi est ouvert sur le non-moi pour en recevoir des impressions ou lui faire subir des modifications. --- L'organe n'est rien en soi que la possibilité d'une expérience par voie d'action et de réaction. Il implique l'existence d'un objet extérieur d'où il tire sa raison d'être et son utilité. Supposez l'œil sans la lumière ou sans les vibrations éthériques qu'il transforme en lumière, il serait comme s'il n'était pas et ne donnerait la vue à personne. De même, l'oreille reçoit du dehors des sons qu'elle eût été incapable d'inventer à priori. La sensation n'a rien de créateur, l'aperception spirituelle pas davantage. La conscience, considérée comme organe, n'est qu'une aptitude de l'être à recevoir d'ailleurs ce qu'il ne possède pas en lui-même. Dire que la conscience est un organe, n'est donc rien ajouter à l'homme, mais seulement lui attribuer une faculté nouvelle d'aperception ; car un organe n'est une richesse que par son activité, laquelle consiste dans la mise en rapport avec une réalité nouvelle¹.

Toutefois la conscience, telle que nous venons de la

¹ Cette conception de la conscience n'est pas nouvelle. De fait, elle est contenue déjà dans l'expression de « sens intime » que l'on applique volontiers à la conscience. Plusieurs écrivains l'ont développée mieux que nous, Hofmann en particulier (op. cit., pages 160-187), quoique d'une façon sensiblement différente de la nôtre. Nous ne reprendrons pas les arguments, décisifs à notre avis, qu'il fait valoir à l'appui de sa thèse. Nous nous bornons à y renvoyer ceux de nos lecteurs que nous n'aurions pas convaincus.

caractériser, ne se place pas sur une même ligne avec les organes d'intuition sensible. Elle leur est analogue, mais elle ne leur est pas identique. Elle en diffère par le genre de perception qu'elle fournit. Les premières, nous l'avons dit tout à l'heure, nous font percevoir des relations d'*existence* et les appliquent à notre *sentiment* ou à notre *intelligence*; la conscience, au contraire, nous met en rapport avec un *devoir être* qui s'empare de notre *volonté*. La perception de conscience n'est pas celle des phénomènes extérieurs, ni même celle de l'activité interne du moi, mais celle d'un fait réalisé au dedans du moi avant l'apparition de toute activité quelconque, puisque ce fait est perçu comme sollicitant la décision qui inaugure cette activité. La perception de conscience est *obligatoire*, c'est-à-dire *imposée* directement à la volonté et antérieure à toutes ses déterminations. La volonté la *subit*, souvent en dépit d'elle-même, mais ne la crée pas. Il n'est en son pouvoir, ni de l'évoquer, comme nous le faisons de nos autres impressions, ni de l'oublier, ni de l'ignorer, car elle se produit indépendamment de toute initiative personnelle. C'est donc que l'objet dont elle émane précède la volonté, puisqu'il s'affirme devant elle dès son origine; et qu'il est supérieur à cette volonté, puisqu'il lui impose sa loi.

Reconnaissons-le, c'est là une perception étrangère à celle qu'aucun objet terrestre serait en état de produire. Les plus formidables d'entre eux peuvent écraser ou contraindre, mais obliger, jamais. À peine distinguerions-nous quelque chose d'analogue dans les relations qui unissent les hommes entre eux. Encore cela est-il tout différent. Il peut bien arriver qu'une volonté humaine en oblige une autre, mais non point sans son consentement

préalable, ni sans s'être accréditée auprès d'elle par mille intermédiaires. Quel sera donc cet objet unique en son espèce, dont nous ne trouvons nulle part l'équivalent, et qui joue dans la vie humaine un rôle si extraordinaire et si prépondérant?

Un coup d'œil rapide jeté sur le caractère distinctif de l'humanité nous aidera peut-être à le découvrir. Car, il faut bien y prendre garde, si l'homme ressemble au reste des créatures dont il concentre en lui les traits épars, au point qu'il a pu être assimilé à l'une d'elles par une science qui se pique pourtant d'exactitude, néanmoins il en diffère au point que plusieurs ont déclaré infranchissable la distance qui le sépare d'elles.

Et cette différence n'est autre chose que la relation qu'il soutient avec l'absolu. — Le mot d'éternité est au nombre de ceux qu'il balbutie, et sa pensée parfois s'arrête confondue devant un infini qu'elle appréhende, sans jamais achever de le concevoir. Et cela est si considérable qu'on ne saurait en exagérer l'importance. Autour de lui toute la création se meut et s'agite, enfermée dans l'espace, entraînée par le temps; toutes les choses sont éphémères, toutes les vies sont périssables et s'écoulent, avec la sienne propre, irrémédiablement vouées aux phases successives de la naissance, de l'accroissement, et de la mort. L'homme seul, au sein de cet écoulement universel, et malgré le spectacle accablant qu'il a sous les yeux, s'arrête et profère une parole d'immortalité. Mêlé au temps, mais non point absolument entraîné par le temps; contenu dans l'espace, mais non point absolument enfermé dans l'espace; seul point fixe dans la marée des êtres, il se dresse, ne regardant qu'à lui seul pour chercher au dedans de lui la norme d'une activité plus

haute, le fondement d'une espérance que tout semble démentir.

Le caractère spécifique de l'homme est de se sentir posé en face de l'absolu. Cette position fait la vérité de son être et la valeur de son existence; il n'en peut sortir sans déchoir. A dire vrai, il n'en sort point. Elle imprime son cachet aux moindres de ses activités et ses pensées les plus habituelles en portent la marque. Pour n'en citer qu'un exemple : la notion du relatif implique celle de l'absolu. Du jour où l'homme a employé ce terme il avait pris conscience de l'absolu¹. Non pas qu'il s'en soit rendu compte, sans doute, d'une manière immédiate, mais l'idée de l'absolu était le sous-entendu, plus ou moins vague, de toutes ses opérations intellectuelles. Et l'on ne saurait prétendre que cette idée ne soit que l'hypertrophie du principe généralisateur qui est dans la pensée, le résultat d'une abstraction poussée à son dernier degré. Il faudrait expliquer d'abord par quelle nécessité pressante et commune à tous les esprits, la faculté d'abstraire s'est élevée à une si grande hauteur et quel élan surnaturel lui a permis de franchir l'abîme qui sépare le contingent de l'absolu. Et peut-être que ce principe généralisateur lui-même chercherait en vain son explication².

Au reste, le besoin de l'absolu n'est pas uniquement de l'intelligence; il se retrouve semblable dans le domaine

¹ M. Herbert Spencer lui-même, est obligé d'en convenir.

² Il faut reconnaître, avec M. Liard (*La science positive et la métaphysique*, p. 314), « que les sciences du relatif tendent sans cesse à remonter vers l'infini et que la poursuite incessante de l'esprit humain après l'absolu prouve que le relatif ne se suffit pas. » Et conclure avec M. de Pressensé (*Origines*, p. 100), « que l'éclair de l'absolu dans l'esprit humain, qui lui vient de plus haut, suffit pour en prouver l'existence. »

de l'art et plus poignant encore sur le terrain de la morale. Il devient là une véritable souffrance. L'homme, altéré de bonheur et divinement inquiet d'un bien suprême qu'il poursuit sans l'atteindre, s'attache tour à tour aux buts les plus divers que lui proposent la nature ou la société, et ne se satisfait en aucun d'eux. Il ne s'empare des objets que pour s'en dégoûter aussitôt, car ils ne lui donnent pas ce qu'il en attendait. Le mystérieux au delà des choses le préoccupe sans cesse, mais il ne le rencontre nulle part. Et l'angoisse dont il souffre lui fait envier le sort de l'animal dont la placide indifférence n'est émue que par la crainte de la faim et la douleur physique :

Il faudrait être brute ou Dieu ! Malheur aux hommes !

crie un poète de notre siècle¹. Et, en effet, l'homme étrangement ballotté entre le sentiment de sa grandeur et celui de son infime condition, tantôt s'exalte jusqu'à la dignité d'un Dieu, tantôt se dégrade jusqu'à l'abjection de la brute. L'histoire est pleine de ces oscillations, et avant elle la légende en parle déjà. La mythologie profane raconte la guerre des Titans contre les grands dieux, et la Bible, la construction d'une tour qui devait atteindre le ciel. Et l'art, mettant en œuvre ce douloureux contraste, qui est sa matière propre, nous en présente dans le *Prométhée* d'Eschyle et le *Faust* de Goethe, les immortels monuments.

L'artiste a donc raison de placer l'absolu dans la recherche du beau, le philosophe dans celle du vrai, et le moraliste dans celle du bien suprême. Mais cet absolu

¹ Haraucourt, *L'âme nue*, p. 46.

lui-même, qui éclate ainsi dans la vie humaine et la travail jusqu'à la déchirer, d'où provient-il ?

L'univers tout entier ne suffit pas à le fournir et les phénomènes qui entourent l'homme, qui portent son être et soutiennent sa pensée n'en contiennent aucun pressentiment.

On nous dira peut-être qu'il n'en faut point chercher la source autre part que dans le fait de la liberté humaine. L'homme créé en personnalité libre possède la faculté royale de se déterminer soi-même. Tandis que les autres créatures n'ont rien que ce qu'elles ont reçu, et dans la forme où elles l'ont reçu, l'homme est rendu capable de participer à sa propre création et de se faire, en une certaine mesure, ce qu'il veut être. De là les hautes prétentions dont il est agité. — Nous sommes loin de contredire à cette conclusion et nous n'entendons mettre en doute ni la liberté, ni la personnalité de l'homme. Mais qu'on nous fasse voir d'abord comment le conscient a pu dériver de l'inconscient et le personnel de l'impersonnel, qu'on nous montre surtout d'où peut surgir cette libre personnalité ? Assurément pas de l'enchaînement nécessaire des causes qui régissent l'univers dont elle fait partie. La loi de l'être, d'où elle procède et auquel elle demeure intimement unie, est la loi fatale de causalité. Pour y échapper, il faudrait au préalable que l'homme fût sorti du monde. Il faudrait, pour résister à la pression des phénomènes qui l'étreignent de toute part, qu'il pût se suspendre à quelque point d'appui supérieur, et, pour réaliser cette personnalité, il faudrait qu'un lieu lui fût offert à l'abri du déterminisme cosmique.

Cet abri ne serait-il pas justement le devoir et ce point d'appui, l'obligation ? En d'autres termes : est-ce parce qu'il est personnel et libre que l'homme conçoit et recher-

ché l'absolu ? Ou bien n'est-ce pas plutôt parce qu'il a en soi la perception de l'absolu qu'il est apte à se déterminer librement en personnalité libre ? Toutes les analogies nous font incliner vers cette alternative. Si le rapport que la science moderne établit entre la connaissance et la sensation est vrai ; si l'être sentant reçoit tout du dehors, (sans cependant qu'il se comporte à l'égard de ses impressions d'une manière absolument passive), si l'expérience est à la base de toute certitude, nous serons amené à dire ici encore que l'absolu qui vit dans l'homme est issu d'un absolu extérieur à l'homme, qu'il y a eu entre l'homme et cet absolu un rapprochement primitif, un contact de substance à substance, une sensation, ou plutôt, car le mot devient inadéquat au fait qu'il exprime, une perception de l'absolu. Et l'organe de cette perception, nous l'avons signalé plus haut, est la conscience.

Il ressort donc des inférences que nous venons d'établir, que l'objet de la perception de conscience, dont nous cherchions la nature, n'est autre que l'absolu. Nous avons été conduits à considérer la conscience comme l'organe d'une intuition spirituelle analogue, en son espèce, aux organes de l'intuition sensible ; nous pouvons ajouter maintenant qu'elle est l'organe de l'intuition de l'absolu. En elle l'absolu est rendu présent à l'homme, par elle il pénètre sa vie et la féconde. Elle est le lieu d'une expérience de l'absolu, le côté par où l'être humain est ouvert sur un ordre de choses nouveau, qui se caractérise, par rapport à celui des phénomènes sensibles, comme celui de la substance, de la cause première, de la réalité en soi.

De là, la certitude particulière qui est le propre de cette perception. Tandis que toutes les autres peuvent être

impunément tenues pour douteuses et que souvent même il en faille douter, la certitude de conscience ne souffre point d'être discutée. Elle ne peut l'être de bonne foi, car elle ne *doit* pas l'être. Quiconque la suspecte, se rend coupable envers soi-même d'une sorte de déloyauté intime. Son évidence est celle de ce qui *doit être*, c'est-à-dire, de ce qui, quoique pouvant n'être pas, est plus certain même que l'existence empirique du sujet auquel elle se manifeste. Toutes les existences sont contingentes, tous leurs modes sont relatifs ; elles se réalisent diversement suivant l'ensemble des causes qui ont concouru à les produire ; mais le *devoir être* qui est dans l'obligation propose invariablement son impératif comme ce qui importe avant tout, quelles que soient d'ailleurs les circonstances ou les situations du sujet. De là vient que ceux qui se rendent à cette évidence la tiennent au-dessus de toutes les autres, et peuvent, le cas échéant, les lui sacrifier sans perte appréciable. Car la certitude de la perception de conscience, qui participe à la nature absolue de son objet, répond aussi à ce qu'il y a de plus profond dans l'âme, à ce qui, en dernière instance, constitue notre vraie dignité. — Tandis que les perceptions sensibles ne s'adressent qu'à l'animal supérieur qui est dans l'homme, celle de conscience s'impose à l'homme qui est dans l'animal humain. Il peut m'être assez indifférent que mes sens m'abusent, que les objets du monde physique ne soient pas en réalité ce que je me les représente ; mais toute l'idée que j'ai de moi-même, toute ma valeur personnelle dépend de la certitude du fait de conscience. Sa vérité me fait vivre, son erreur me ferait mourir. Or le suicide m'est interdit.

Et cependant, par un paradoxe étrange s'il n'était

l'expression d'une vérité sublime, cette évidence qui surpasse toutes les autres, est une évidence de foi : quoi, qu'impérieuse, il faut la croire, car elle se manifeste à la volonté, et la volonté, qui cesserait d'être volonté si elle cessait d'être libre, ne se soumet à rien qu'elle n'ait d'abord librement affirmé. Il n'est pas dans sa nature d'être contrainte, il faut donc qu'elle croie ¹. L'absolu seul est digne de susciter une foi semblable, et la volonté seule est capable d'y acquiescer.

En résumé, la conscience est l'organe d'une intuition spirituelle dont le mode est la foi. Les deux facteurs qu'elle met en présence sont, du côté objectif, l'absolu, et du côté subjectif, la libre volonté de l'homme ; le résultat en est l'obligation. Elle entraîne une évidence immédiate, mais librement consentie, dont la négation reste possible, mais dont la suspicion n'est pas permise.

Il s'ensuit que la conscience n'est rien d'inné en l'homme. Elle n'est pas une quantité à priori, encore moins une voix de Dieu, ou une connaissance du bien et du mal. Elle est l'endroit par où l'homme entre en contact avec l'absolu, le lieu où il en fait une expérience constante, certaine, obligatoire. Pour se traduire en connaissance, cette expérience, ainsi que toutes les expériences, doit être soumise à un travail de l'intelligence sur lequel nous aurons à revenir.

¹ Nous n'avons indiqué jusqu'ici que les raisons subjectives pour lesquelles le contact de l'absolu est perçu sous forme obligatoire. On verra, quand nous serons arrivé au contenu de la conscience religieuse, que les raisons objectives sont tout aussi péremptoires. Le sujet est obligé parce qu'il est volonté, et l'absolu peut obliger parce qu'il est également volonté. De volonté à volonté, il n'y a qu'une relation possible : celle de l'obligation.

La raison d'être de la conscience se trouve, de même que celle des autres organes, dans la limitation de l'homme ; sa possibilité découle de la perfection de vie qu'il réalise.

L'homme est une créature dérivée, un être fini ; à ce titre il ne possède rien en propre, la source de son être n'est pas en lui-même. Il ne peut soutenir une existence qui ne lui appartient pas, et prolonger une durée dont il n'est pas le maître, si ce n'est par l'activité incessante de ses organes d'aperception et la perpétuelle réceptivité à l'égard du non-moi. L'activité réceptive de la conscience joue, relativement à ses quantités spirituelles, un rôle tout semblable ; elle le maintient avec l'absolu dans un rapport qui est la condition même de sa vie personnelle.

La faculté nouvelle de la perception de conscience est rendue possible, à son tour, par la haute position que l'homme occupe dans l'ensemble des choses créées. Dernier chaînon de la série ascendante des créatures, porté par toute la suite des êtres qui l'ont précédé et dont il incarne le type définitif, poussé jusqu'aux limites extrêmes de la vie naturelle et psychique, acculé pour ainsi dire en face du suprasensible, entraîné par le même courant qui fit passer l'existence inorganique à l'existence végétale, et celle-ci à l'existence animale, l'homme devait s'ouvrir au monde nouveau vers lequel tendait en lui le devenir cosmique et pour l'intuition duquel il possède désormais une perfection de vie suffisante. Avec lui l'évolution trouve son terme et va rejoindre l'absolu dont elle procède. La conscience est l'organe de cette jonction¹.

¹ De tout temps le panthéisme, et dernièrement le panthéisme théologique, (Marheinke, *System der theologischen moral*, p. 159) a cherché à faire de la conscience le lieu où l'esprit absolu

La théorie que nous exposons du fait de conscience n'est donc pas contradictoire aux exigences d'un évolutionnisme sainement compris et qui maintiendrait nette et ferme la notion de la puissance; elle s'y adapte bien plutôt. Elle pourrait même l'accréditer en quelque mesure auprès de ceux qui tiennent les postulats de la moralité pour plus certains que les acquisitions de la science. Il n'est nullement absurde de penser que l'être évoluant n'arrive qu'à son degré suprême à la capacité d'éprouver un sentiment tel que celui de l'obligation; et la genèse de cette obligation elle-même, comprise de la manière que nous avons esquissée, s'appuie sur des analogies que l'empirisme serait mal venu à nous contester. La perception de l'absolu, la formation du nouvel organe qui doit l'effectuer, la dignité supérieure à laquelle s'élève le sujet qui la réalise sont des faits conformes aux prémisses philosophiques de l'évolution et ne font que d'appliquer en un nouveau domaine la loi darwinienne de l'adaptation au milieu ambiant. Ces faits se produisent à toutes les phases de la vie physico-psychique; pour que leur reproduction dans l'ordre spirituel devint possible, il fallait simplement que l'évolution fût arrivée en l'homme à une perfection de vie accessible aux influences ¹ d'une réalité nouvelle.

S'il nous suffisait d'avoir rendu compte des faits qui sont à la base de l'obligation, notre tâche serait achevée. Mais l'obligation va bien au delà d'elle-même,

se ressaisit lui-même. Il va sans dire que notre conception diffère totalement de la conception hégelienne. S'il y a évolution, ce n'est pas celle de l'absolu, qui est immuable, mais celle de l'être dérivé. Et, bien loin que ce soit l'absolu qui prenne conscience de soi dans l'homme, c'est l'homme qui prend conscience de soi dans l'absolu. Il y a une différence.

¹ M. Drummond dirait, « aux environnements ».

elle ne reste point stérile et, s'emparant de la vie humaine, elle y exerce une action dont les conséquences sont incalculables.

Elle se manifeste particulièrement dans deux directions principales, qui sont celles de l'obligation religieuse et de l'obligation morale proprement dite. Nous devons l'y suivre, l'y étudier et voir si la conception qui nous a guidé jusqu'ici peut s'appliquer encore à la compréhension de ces deux phénomènes. Ce qui explique la cause expliquera-t-il l'effet? Telle est la question qu'il nous reste à résoudre.

Avant de l'aborder toutefois, assignons rapidement sa place à la conscience psychologique. Elle semble être l'apanage exclusif de l'homme et doit se trouver, par conséquent, en des rapports quelconques avec l'obligation. Nous estimons que ces rapports sont de cause à effet, et que la conscience du moi est le premier résultat du contact de l'être avec l'absolu.

L'essence de la conscience psychologique est le sentiment de l'unité du moi, la perception de ses différentes activités du point de vue d'un centre unique dont nous disons *je*. Or, cette unité centrale, d'où viendrait-elle, sinon de l'intuition primordiale de conscience¹. Si le moi, dans sa projection au dehors, ne rencontrait que le monde, il est douteux qu'il lui fût possible d'arriver jamais à la perception consciente de soi-même. Car l'action du monde est multiple, diverse, mobile, intermittente, impuissante par cela même à donner le sens de ce qui est un, elle tend plutôt à l'émiettement de toute unité organique. La limite que présente la nature physique est trop incer-

¹ Voir sur ce point César Malan, op. cit., p., 29-31.

tainé, trop extensible, trop variable pour que le moi, qui s'y heurte par des sensations successives, soit amené sur ce chemin à la certitude de sa permanence et de son identité. Pour que l'individualité en vienne à se concevoir comme séparée des choses, à se ressaisir dans l'intégrité inviolable de son for intime, il faut qu'elle aille donner contre un obstacle unique, constant, toujours semblable à soi, qui l'arrête sans la rompre, l'affecte sans la disjoindre; cet obstacle ne peut être que l'absolu. C'est lui qui, par l'obligation qu'il impose, ramène l'expansion spontanée de l'être au dedans des limites de sa virtualité et crée ainsi un vouloir-être réfléchi, c'est-à-dire la volonté libre ¹. Il n'y a point de conscience de soi sans liberté ², et la liberté ne saurait se fonder que sur l'obligation ³.

¹ Nous ne décidons pas si la liberté est latente dans la spontanéité, ce qu'il nous paraîtrait raisonnable d'admettre. (Cp. sur ce point la brochure de M. A. Sabatier, *Essai sur l'évolution et la liberté*).

² Si je ne suis pas libre, que suis-je ? Le lieu nécessaire d'un ensemble de phénomènes également nécessaires, l'endroit par où passent certaines forces naturelles qui ont existé avant moi, qui existeront après moi et que je ne suis pas. Je n'ai aucun droit à appeler *moi* cette part de la substance universelle qui revêt momentanément la forme de mon organisme et qui m'est étrangère. Et cependant il n'existe aucun homme, en aucun temps, en aucune situation, qui n'ait dit *moi* avec une invincible obstination. C'est donc qu'il y a une liberté.

³ Produit au cours du temps, j'apparais à un moment donné; je ne suis rien par moi-même, je suis tout par ce qui m'a été transmis; je pense, je sens, je souffre ou j'ai du plaisir suivant le nexus inflexible des causes et des effets, et j'ose affirmer que je suis libre? Mais si je ne suis pas libre, d'où vient que je nomme *je* l'ensemble d'intensités en mouvement qui sont le mécanisme de mon être? — Il y a un dilemme irréductible : si la liberté tombe, le moi reste inexplicable; si le moi existe, ce qui est prouvé par le langage, d'où peut provenir la liberté ? Si l'homme est un organisme de forces nécessaires, soumises à des lois nécessaires, la liberté, irréalisable au dedans de la vie physico-psychique, ne peut s'accomplir que dans le domaine supérieur de l'obligation.

Là seulement elle devient, non pas compréhensible, puisque la liberté sera toujours réfractaire à l'entendement dont elle contredit les lois, mais possible et réalisable. Aucun autre asile ne la peut abriter, puisque la loi fatale de causalité occupe et remplit la totalité de l'existence spaciale et temporelle. Pour se parfaire et entrer en possession d'elle-même, la liberté devait échapper aux catégories terrestres et s'enfuir jusqu'aux régions sereines qui avoisinent l'éternité.

Mais la conscience psychologique ne revient pas toute nue du lieu de son élaboration. Ce n'est pas impunément qu'elle a touché de si près à l'absolu; elle garde de ce contact une sorte d'éblouissement dont le souvenir ineffaçable se traduit par une préoccupation morale et une inquiétude religieuse. En prenant conscience de soi, l'homme est devenu conscient du devoir et de Dieu. Il l'est devenu du même coup, par un acte unique et indivisible, bien que la faculté lui reste, suivant son tempérament et l'esprit qui l'anime, d'incliner tour à tour davantage vers la morale ou vers la religion.

Il est facile d'apprécier combien les voies que nous avons suivies nous ont écarté des conceptions courantes de la philosophie, combien, en particulier, nous sommes loin des deux penseurs qui font autorité en la matière : Kant et Schleiermacher. Kant, plus soucieux de morale que de religion, plaçait à la base de l'ordre moral la loi abstraite¹ d'un impératif absolu, exigeant de la part de l'homme une activité absolue. Il était amené par là à ac-

¹ Abstraite nécessairement, puisqu'il l'avait détachée des conditions de son existence et séparée des réalités qu'elle exprime. Nous verrons plus bas combien la loi morale, loin d'être primitive, est un phénomène dérivé.

centuer le rôle énergique du sujet moral et ne conduisait à la religion que d'une manière détournée. La loi morale possédait en soi sa raison suffisante, et Dieu n'était qu'un postulat. Schleiermacher, se plaçant à l'extrême opposé, statuait à l'origine de la religion le sentiment de l'absolue dépendance. La relation de passivité pure qui en découlait, et qui devait unir l'homme à Dieu, rendait la morale sinon impossible, du moins problématique. Tous deux avaient saisi une part de la vérité, mais la vérité partagée n'est plus la vérité et ne suffit plus à son mandat.

Au contraire, si la cause intime du phénomène religieux et moral est celle que nous avons indiquée, si elle se trouve dans une expérience originelle de l'absolu, c'est-à-dire dans un rapport qui suppose à la fois l'activité et la passivité du sujet, nous aurons compris la morale et la religion dans leur simultanéité historique et nécessaire. L'obligation n'est plus alors le point de départ d'aucun postulat, mais l'endroit où l'on possède, au moyen d'une perception immédiate, la réalité transcendante de l'absolu. Dieu n'est plus un postulat du devoir, comme pour Kant, et le devoir n'est plus un postulat de l'existence de Dieu, comme pour Schleiermacher ; mais les deux facteurs sont donnés ensemble par une seule intuition, dans leur unité principielle et véritable. Cette unité n'exclut pas des différences qui vont maintenant nous occuper.

Revenons au fait d'obligation. Il est le résultat de la volonté affectée par l'absolu. Or la volonté est toujours concrète. Elle est dans une activité perpétuelle, elle veut sans cesse. — L'obligation, s'imposant à la volonté active, va sortir de l'abstraction où notre étude l'avait laissée jusqu'ici, et prendre corps en acquérant un contenu qui

ne saurait être autre que les déterminations spéciales de cette volonté.

Rappelons-le, l'obligation en soi est vide et purement formelle. Elle n'est ni une idée, ni une loi, ni une connaissance ; mais un contact, un sentir de l'absolu, un fait d'aperception spirituelle. Obscure en soi, elle demande à être interprétée par un travail intellectuel. Placée à l'origine de la volonté dont elle constitue l'expérience fondamentale, elle préside à ses manifestations discursives, et c'est la fonction de la pensée réfléchie de ramener à son point de départ chaque initiative volontaire afin de la rendre consciente d'elle-même ¹. L'obligation ne s'arrange point d'une obéissance aveugle, elle réclame une soumission consentie, laquelle procède nécessairement d'un examen préalable. Nous ne doutons pas de l'autorité obligatoire, mais nous cherchons à lui donner à chaque fois une expression adéquate. Nous n'y parvenons souvent qu'à la suite d'une délibération prolongée. Nous avons le sentiment intérieur d'un devoir-être que nous devrions accomplir ou que nous avons violé, mais nous ne réussissons à le définir qu'après un instant de méditation ². L'obligation est donc appelée à s'actualiser d'une manière progressive au dedans de l'être moral. La raison, l'appliquant aux activités successives du sujet, formulera peu à peu des *jugements moraux*, dont l'inté-

¹ C'est dans ce retour sur soi de la volonté qu'il faut voir la signification et la portée véritable des particules conjonctives (σύν, cum, ge, con) que l'étymologie du mot conscience nous présente dans tous les idiomes. Et, par un miracle d'exactitude, la seconde racine indique en même temps la part de l'intelligence (εἶδος, scientia, wissen, science) dans le rapport établi entre l'affectation initiale de la volonté et ses déterminations subséquentes.

² Voir la belle exposition de M. César Malan, op. cit. 69 - 81.

grante s'exprimera dans la *loi morale*. Celle-ci tiendra son autorité du sentiment d'obligation, mais aura pour objet unique (nous ne parlons pas encore de son contenu) les diverses activités de l'homme.

A première vue, cet objet semblera trop variable, peut-être, pour rendre compte de la fixité relative et de la permanence qui se retrouvent au fond des morales humaines, et notre théorie paraîtra devoir expliquer mieux la diversité des préceptes moraux que leurs éléments communs. Une étude plus attentive nous persuadera cependant bientôt du contraire. En réalité l'homme ne peut agir que dans l'enceinte d'un cercle assez restreint, et ses actes se groupent en quelques catégories principales dont il ne peut s'écarter arbitrairement sans porter atteinte au principe de son existence. La liberté d'action dont il dispose n'est pas illimitée; elle a des bornes relativement étroites qui sont dictées par la place que l'homme occupe dans l'univers. Il a des antécédents dont il ne peut abstraire sous peine de travailler à s'anéantir. Avant d'être arrivé à se saisir lui-même dans sa forme définitive, il a passé par toutes les métamorphoses de l'être dont l'évolution marche suivant le type constant d'un organisme individuel en voie de perfectionnement. La structure de cet organisme, les facultés dont il est doué, les lois qui le régissent n'ont rien d'accidentel et ne dépendent point du bon plaisir de l'homme. Elles ont leur source profonde bien loin derrière lui : elles existaient bien avant son apparition sur la surface du globe; elles appartenaient déjà à tous les organismes inférieurs dont, tout en se perfectionnant elles-mêmes, elles dirigeaient vers lui la lente évolution. S'il ne veut pas aller à contre-fin de la direction générale des choses et nier en soi-même le but de la nature, l'homme devra respecter

les conditions qu'elle pose à son existence et se soumettre aux activités qu'elle réclame. Bien plus, il devra les accepter librement et s'employer de bon cœur à les réaliser. Car le mouvement de l'évolution ne s'arrête pas à l'humanité, il se poursuit en elle et continue, quoique sous une forme différente, à faire valoir ses droits. L'homme n'est rien qu'il ne doive devenir. Pour lui, cesser de devenir serait cesser d'être. Il n'existe que pour vivre ; or la vie n'est rien, sinon l'incessante actualisation des énergies qui sont déposées en nous, l'épanouissement des germes latents qui dorment au sein de notre être et la mise en œuvre successive des capacités virtuelles qui sont les nôtres. Le travail de la vie est de développer et de produire, c'est-à-dire de mettre au dehors et d'achever, travail qui ne peut s'accomplir que suivant les règles précises et constantes d'un organisme déterminé.

Plus encore. Aucune vie individuelle n'est solitaire ; aucune vie ne saurait s'isoler longtemps de la vie générale ; aucune vie ne possède en soi sa raison suffisante. Toute vie dérive d'une vie antérieure et tend inévitablement à se perdre dans une vie nouvelle. L'homme, engagé dans un devenir perpétuel, n'est pas moins inextricablement lié aux exigences d'une solidarité à laquelle il ne peut se soustraire. Membre de l'humanité dont il a tout reçu, il lui consacre en retour, même inconsciemment, tout ce qu'il a. Il se retrouve et se reconnaît dans ses semblables ; leurs intérêts sont les siens propres. Il ne saurait se vouloir sans les vouloir avec lui, ni s'affirmer sans les affirmer en même temps¹.

En un mot, l'homme, créature organique et progres-

¹ Voir le magnifique développement de la notion de solidarité chez M. Ch. Secrétan, *Principe de la morale*, p. 137-169.

sive, placé dans un milieu organique et progressif duquel il est étroitement solidaire, devra, pour ne pas tomber en dehors des conditions de son existence, devenir en fait ce qu'il est en puissance, et confirmer la loi de solidarité qui l'unit au monde et à la société de ses semblables. Progrès individuel et progrès collectif, affirmation de soi-même dans l'affirmation des autres, telles sont les normes inviolables qui président aux activités humaines. A vrai dire celles-ci ne s'en écartent pas sans être aussitôt châtiées de cet écart. La nécessité même des choses pousse à leur obéissance ; un secret et sûr instinct, antérieur à tout raisonnement, y ramène invariablement¹. Cette nécessité reconnue, ces instincts rendus conscients, ces normes pénétrées par l'intelligence nous donneront la matière première de la morale et fonderont la possibilité de l'utilitarisme.

L'utilitarisme, en effet, comme système de morale scientifique, ne se maintient, ne conserve une sorte de cohésion et, malgré son manque absolu de principe régulateur, ne se légitime devant un si grand nombre d'esprits que parce que la moralité est contenue en germe dans l'organisme cosmique, dans l'organisme social et dans l'organisme individuel, et que les relations réciproques que soutiennent ces organismes sont régies par une nécessité ontologique qui découle de leur nature même.

Que si maintenant, au-dessus des mille rapports qui unissent les hommes aux hommes et à l'univers, au-dessus des activités innombrables que dirige un courant unique et que règle une loi nécessaire, vous faites briller l'éclair

¹ C'est ici l'origine et la cause des instincts moraux que le transformisme moderne reconnaît chez l'animal et qu'il place, avec raison, à la base de la moralité humaine.

de l'absolu, vous arriverez à la moralité véritable. Ce qui s'accomplissait d'une manière inconsciente ou fatale deviendra l'objet d'une libre adhésion; les rapports imposés par la nécessité prendront, à la lumière de cet absolu subitement entrevu, un caractère nouveau d'obligation et de liberté. Ce que l'instinct se refusait à commettre et que la réflexion avait déclaré nuisible, deviendra *coupable*; ce que l'instinct accomplissait spontanément et que la réflexion avait statué utile, deviendra *bon*. L'affirmation de l'ordre naturel, devenant obligatoire, sera nommée *bien*; et la négation de ce même ordre, devenant répréhensible, sera appelée *mal*. On parlera dès lors du bien et du mal comme de ce qui doit être absolument ou de ce qui absolument ne doit pas être. L'intelligence, comparant l'obligation à la série des activités particulières, formulera des jugements moraux, dont l'expression sera dans chaque cas un devoir déterminé. Ces jugements et ces devoirs, issus du rapprochement d'une obligation unique avec des actes organiquement conditionnés, ne différeront point essentiellement l'un de l'autre et ne pourront se contrarier en principe. Réunis et codifiés par une opération subséquente de la pensée, ils se ramèneront tout naturellement à l'unité supérieure de la loi morale. Cette loi, contenant en elle la somme de toutes les obligations possibles, exprimera la relation centrale que l'homme (en vertu de sa nature propre qui est d'être organique, progressive et solidaire) soutient avec l'absolu et de laquelle procéderont génétiquement tous les impératifs particuliers.

Nous venons de décrire les différentes fonctions (intellectuelles et morales) que le langage populaire assigne à la conscience morale proprement dite. Notre façon de comprendre la formation de cette dernière nous permet

d'expliquer le problème inquiétant, et pourtant si naturel, qu'offre l'absoluité de ses commandements et l'infinie variabilité de leur contenu. Le seul élément fixe de la conscience est son autorité : la connaissance du bien et du mal n'y est point originairement renfermée ; elle est un produit dérivé. Le bien et le mal, qu'apprécie la loi morale, ne sont autre chose que l'interprétation réfléchie de ce qui doit ou ne doit pas être. Or ce qui doit ou ne doit pas être découle évidemment de la vraie nature et de la vraie destination humaine. Cette nature et cette destination ne sont pas arbitraires, mais procèdent de la structure organique du tout, dont l'homme est une partie, et de la position spéciale qu'il occupe dans ce tout. Ce qui doit être est arrêté par là même et ne saurait plus dépendre des fantaisies de la liberté. Le bien et le mal en soi sont immuables et permanents, mais leur notion varie suivant que l'homme a une connaissance plus ou moins exacte de sa nature véritable. Il n'y a qu'un bien ; mais le bien restera toujours, pour chaque individu, d'agir selon ce qu'il croit être conforme à sa nature. Ainsi les morales se succèdent dans l'histoire de l'humanité sans faire tort à la morale. Leur idéal, bien plutôt, est de la rejoindre un jour, et le moyen d'opérer cette jonction est bien certainement une science plus approfondie de l'organisme universel et de ses lois. A ce titre, les systèmes contemporains des morales évolutionnistes auront eu leur grande part d'utilité¹.

¹ La *conscientia consequens* est tout aussi complexe en ses fonctions que la *conscientia antecedens* de laquelle seule nous avions à nous occuper. Le sentiment de la responsabilité, par exemple, n'est pas un phénomène simple comme on s' imagine souvent, il implique un travail de réflexion considérable. On ne pense que par des causes

Ce que nous venons de dire néanmoins n'épuise pas l'idée du bien ni celle du devoir. Le point où nous sommes arrivé ne nous permettrait guère de comprendre la conduite des hommes que nous avons proposés, dans notre partie analytique, comme des exemples de l'obéissance aux impératifs absolus, et qui, en vertu même de ces impératifs, ont dû rompre les liens de la solidarité humaine et briser les cadres de l'ordre établi pour marcher seuls sur des voies nouvelles. Une morale qui s'en tiendrait aux lignes que nous venons de tracer ressemblerait à un utilitarisme hybride dont les calculs d'intérêt, fondés sur des nécessités ontologiques, auraient été placés après coup sous la sauvegarde de l'obligation.

Cette morale suffirait peut-être à tous les besoins terrestres de l'humanité, mais elle ne répondrait pas à la destination supérieure dont nous avons vu qu'elle est impliquée dans les commandements absolus de l'obligation de conscience. Nous ne saurions donc, sans nous entendre auparavant sur le sens du mot nature, donner avec M. Ch. Secrétan¹, pour teneur de l'impératif rationnel : « agis conformément à ta nature, » et comme cette nature est d'être partie libre d'un tout : « cherche ton bien dans le bien du tout auquel tu appartiens. » — Car il serait pos-

et des effets. L'acte moral, placé dans la pensée comme bon ou mauvais, est conçu par elle comme un effet dont elle cherche la cause. La cause ici, car l'acte est libre, n'est plus hors du sujet, mais en lui. La cause est le moi. Je suis l'auteur de tel ou tel acte, voilà l'imputation. Et l'imputation, pour devenir responsabilité, doit être suivie d'une élaboration comparative entre l'acte imputé et sa norme obligatoire. Il en résulte un jugement d'identité ou de divergence entre la volonté et sa loi. La raison formule ce jugement, et s'il est absolu en force et en durée, c'est que, d'une part, l'imputation est entière, et que, de l'autre, l'obligation est absolue.

¹ *Principe de la morale*, p. 125-126.

sible que l'impératif rationnel créât du même coup la nature conformément à laquelle il commande d'agir, et que la même différence que l'école critique relève actuellement entre les sens et la raison au point de vue de la théorie de la connaissance, se retrouve ici au point de vue moral entre la nature sensible et la nature rationnelle de l'homme.

Effectivement, l'absolu qui, sous la forme du vrai, du beau et du bien, m'accable et me relève tour à tour, et dont le lieu d'entrée est dans l'aperception primordiale de conscience, cet absolu n'est pas tout en dehors de moi, mais en moi-même aussi. Si je suis capable de me soustraire aux causalités nécessaires qui étreignent ma vie de toute part et de me soumettre à une causalité supérieure, qui ne me nécessite plus, mais qui m'oblige sous le mode de l'absolu, c'est donc que j'échappe au phénomène, c'est que mon être physico-psychique n'est pas tout mon être, c'est que je suis de nature spirituelle. L'obligation qui se présente à moi n'est pas autre chose en définitive que ma propre nature, puisque ma volonté peut l'affirmer librement. Si l'absolu objectif crée à son image l'absolu subjectif, si la personnalité morale est cette création, et si cette création elle-même s'impose comme un devoir, nous comprendrons la signification profonde de ces deux termes qui semblent se contredire : l'obéissance à notre vraie nature.

Arrêtons-nous un instant ; le sujet en vaut la peine. Il s'agit de définir la nature spirituelle de l'homme et son appartenance au monde suprasensible.

Empiriquement, que suis-je ? Je travaille pour me nourrir, je me nourris pour travailler, le tout en vue de satisfaire au désir que j'ai de persévérer dans l'être. Je

subsiste donc, et la seule fin apparente de mon existence est de mettre au jour des êtres semblables au mien qui recommenceront ce que j'ai fait avant eux, produisant à leur tour des êtres nouveaux, lesquels reprendront en leur temps la série des phénomènes que j'ai moi-même traversés. C'est un cercle fermé où tout retombe sur soi ; un jeu frivole où tout apparaît, passe, fuit et revient, pour reparaître encore, éternellement semblable ; un monstre incompréhensible qui s'engendre et se dévore à mesure, sans fin, sans trêve.

Cependant, au sein de cette alternance dont on cherche vainement la cause raisonnable, un progrès s'effectue. L'homme s'efforce vers une vie plus complète ; il s'empare de la terre comme d'un héritage et s'y établit à demeure. Il prend possession des richesses du globe, théoriquement par la science, pratiquement par l'industrie. L'art naît et s'applique à l'enchantement de son imagination et au confort de son existence. L'opulence devient le lot de quelques-uns, un bien-être médiocre le partage du plus grand nombre. Les conditions de la vie sont moins dures et la somme des jouissances plus facilement accessible. Le perfectionnement est incontestable. Mais s'est-on rapproché pour cela d'un but quelconque ? Y a-t-il un point d'arrêt au cercle où nous tournons ? Une issue au cachot de notre vanité ? — Chaque génération, après avoir joui un instant des biens que d'autres lui avaient préparés, les lègue aussitôt à une génération nouvelle, car elle s'en va mourir, emportée qu'elle est par la fuite des choses. Et l'homme, perpétuellement avide d'un bonheur qu'il ne peut retenir, demeure à l'apogée de la civilisation ce qu'il était à son origine. L'humanité sans doute progresse, mais le sort de l'individu, au cours de ce progrès, ne s'améliore

pas sensiblement, puisque le bien suprême auquel il aspire, et qui seul pourrait apaiser son âme, lui échappe aujourd'hui comme hier, lui échappera demain comme aujourd'hui.

L'obligation elle-même, posant son empreinte sur cet ensemble d'activités futiles, accomplit une œuvre mauvaise et dérisoire, car elle ajoute encore aux tourments d'une existence arbitraire ceux d'une vaine liberté et d'une responsabilité absurde. Il faudrait lui vouer une haine mortelle pour le mal dont elle est cause et pour les droits irrationnels qu'elle s'arroge sur l'homme.

En fait, l'obligation est incompatible avec une conception purement eudémoniste de la vie. Si celle-ci doit s'écouler toute dans la poursuite des jouissances terrestres, il faut écarter l'obligation comme un élément superflu et même dangereux, car elle est hostile au plaisir, et la discipline qu'elle exerce ne va pas de pair avec la joie des sens. Je devrais donc en abstraire délibérément. Mais cette abstraction n'est pas possible puisqu'elle n'est pas permise. Loyalement je ne puis nier ce qui m'oblige. L'obligation me lie à l'instant même où elle se fait sentir. Le premier devoir qu'elle me dicte est de croire en elle, le second de m'abandonner à ses impératifs. L'obligation à laquelle je me livre, et pour laquelle je renonce aux seules certitudes que j'aperçoive sûrement, devra donc, sous peine de me précipiter dans le vide, me fournir un terrain nouveau où je puisse prendre pied, m'entraîner après elle dans un monde conforme à son essence et me dégager ainsi des liens qui m'assujettissent à la vanité des choses contingentes. Et véritablement, le principal effet du devoir est de soustraire la volonté qui s'y range aux nécessitations du monde phénoménal et de lui ouvrir un monde

supérieur où elle entre revêtue elle-même d'une dignité nouvelle. Une telle volonté agit encore au milieu des créatures qu'elle prend pour objet de ses énergies, mais elle se sépare de toute autre volonté en ce que ses motifs lui viennent d'ailleurs. Elle ne les trouve plus dans la satisfaction des sens ou dans la recherche de l'intérêt personnel, mais les reçoit directement de l'obligation et n'en est redevable à personne. L'amour du plaisir et la crainte de la douleur ont perdu sur elle leur pouvoir absolu. Une puissance souveraine, dont elle dépend uniquement, la dirige, et, lui permettant de rompre la chaîne inexorable des causalités cosmiques qui tient asservis tous les êtres vivants, l'isole d'une façon miraculeuse et lui assigne parmi eux une place surnaturelle.

Et comme le motif de l'activité morale n'est pas dans le monde sensible, sa sanction n'y est pas non plus. Il se pourrait que, faisant le bien par devoir, je ne réalise autour de moi que le malheur. Mon acte n'aura pas cessé d'être bon pour cela et, strictement parlant, je n'ai point à évaluer ses résultats prochains, lesquels sont l'expression phénoménale d'un vouloir qui ne ressortit plus au phénomène. Ce vouloir seul m'importe, seul il fait partie de moi-même. Sa valeur ne peut être jugée par des manifestations externes, souvent inadéquates, mais seulement par le motif dont il s'est inspiré et dont l'obligation intime qui retentit au dedans de moi reste l'unique appréciateur. Le jugement des hommes ne m'atteint plus, je dépends d'un nouvel ordre de choses où ma volonté reste bonne dans son principe et dans ses conséquences.

Dans ses conséquences, car si j'échoue à procurer le bonheur de mon prochain et à m'assurer le mien propre, j'ai travaillé pour moi-même néanmoins, et conquis labo-

rieusement les titres de ma libération. Dégagée désormais des appétits sensuels qui, l'astreignant à des buts passagers, la rabaisaient à leur niveau et l'éparpillaient au hasard de fantaisies inconstantes, ma volonté revient à moi, une, libre et créatrice. Elle porte maintenant en soi la cause de ses actualisations, les groupe autour de cette cause, et les rassemble en un tout harmonieux, portant en soi l'unité vivante d'un organisme. Cet organisme, vulgairement appelé caractère moral, est en réalité l'être nouveau d'une personnalité spirituelle. Car il y a dans la soumission au devoir quelque chose qui passe le devoir même ; l'absolu contenu dans l'obligation devient une part intégrante de la volonté qui l'affirme. Celle-ci monte au devant de l'absolu qu'elle embrasse par la foi ; celui-là pénètre la volonté et la rend participante de sa propre nature¹. Il y a dans cette étreinte réciproque de l'absolu qui saisit la volonté et de la volonté qui se saisit de l'absolu, une joie profonde, entièrement distincte des joies ordinaires de la vie, une joie sereine, semblable à celle d'un créateur. Et, en effet, à ce moment l'homme se crée lui-même, il s'engendre à une vie nouvelle. Comme il était sorti du monde par le choix de ses motifs et par la sanction de ses actes, il achève d'en sortir par la formation au dedans de lui d'une vie spirituelle. Car un être dont l'essence, les buts et les mobiles sont ainsi supra-terrestres, n'est plus au nombre des existences éphémères que la nature enfante et détruit avec une égale indifférence au cours de ses révolutions. Il est un esprit, appartenant à d'autres sphères et marchant vers d'autres destinées².

¹ Comp. Fichte, *Ueber die Bestimmung des Menschen*. Sämmtliche Werke. Tome II, p. 299.

² Nous dirons avec Vinet (*Revue chrétienne*, tome V, p. 88) : « Le

Ainsi l'homme empirique n'est pas tout l'homme ; en tant que moral, il s'approprie une nature seconde, libre et spirituelle, dont la réalité est aussi certaine que le devoir et aussi sûre que l'obligation. La formation de cette nature est rendue possible par l'intuition primordiale de conscience. Déjà renfermée en germe dans la perception du moi psychologique, elle s'élabore peu à peu et se réalise par la fidélité morale du sujet qui la porte. De cette nature spirituelle, reconnue par une évidence instinctive, va procéder, comme tout à l'heure de la nature physico-psychique de l'homme, la notion dernière du bien et le contenu définitif du devoir. La méthode de leur obtention sera la même ici que là. Nous n'y reviendrons point.

La distinction que nous venons d'établir entre la nature physico-psychique et la nature spirituelle de l'homme, semble impliquer la coexistence de deux biens et la juxtaposition de deux devoirs qui, par hypothèse, pourraient se trouver irréductibles l'un à l'autre, ou s'exclure mutuellement.

Il n'en est rien toutefois, et la seule concession que l'on puisse faire, c'est que le devoir qui se rattache à la personnalité spirituelle est plus impérieux que celui qui se rattache à l'individualité psychique de l'homme et qu'il le prime. Le sentiment intérieur atteste à bon droit cette

droit et le devoir c'est le point où finit l'homme, où Dieu commence ; avec eux nous pénétrons dans une sphère où l'homme voit son but hors de lui. L'appétit, c'était lui ; l'affection, sauf un détour, c'était lui encore. Ici il n'y a plus rien de lui. Le droit et le devoir, c'est un autre moi qui proclame Dieu. Nous voilà hors des liens de l'univers et de la contingence. Nous voilà *libres* ; nous sommes passés de la nécessité physique à la nécessité morale. Nous avons trouvé l'essence humaine. L'homme est agent du droit et du devoir. »

primauté, laquelle est entièrement conforme à la supériorité intrinsèque de la nature spirituelle sur la nature sensible. Il peut bien s'établir entre elles deux une divergence qui nous force à sacrifier momentanément la seconde à la première. L'histoire, dans les martyrs de toutes les causes et de toutes les époques, présente de ce fait des exemples aussi nombreux qu'illustres. Mais cette divergence n'est que partielle et temporaire, elle n'est pas dans l'ordre vrai des choses, elle est artificielle et provient d'une connaissance imparfaite ou faussée des conditions d'existence véritables de l'être psychique et de l'être spirituel. En réalité ils sont tous deux sur la même ligne, quoiqu'à des hauteurs différentes. Une évolution continue va de l'un à l'autre.

Effectivement, le sujet, au sein de la dualité de ses natures, demeure identique à lui-même. Son existence concrète ne se dédouble point de la manière que nous avons été obligés d'établir pour la clarté de notre exposition. Le moi, dans son unité inaccessible au penser analytique, et qui constitue précisément le problème de l'âme et du corps, de la substance étendue et de la substance inétendue¹, reste lié à toutes les conditions de la vie psychique.

Et comme celle-ci avait pour antécédents les formes inférieures de l'organisme vivant, à l'encontre desquelles il lui était interdit d'aller, de même l'organisme spirituel a pour antécédent l'organisme psychique et ne peut

¹ Ces expressions cartésiennes paraîtront étranges en cet endroit. Nous sommes, en effet, aussi loin que possible de Descartes et de toute l'école spiritualiste qui procède de lui et dont M. Caro nous paraît devoir être le dernier représentant authentique. Si nous nous réclamions de quelqu'un, nous nommerions plutôt Maine de Biran.

s'écarter à la longue des conditions qu'il lui impose sans subir une atteinte irréparable.

Même il y a davantage. Non seulement ma personnalité morale demeure intimement solidaire de mon individualité naturelle, non seulement elle s'en détache par un mouvement insensible et sans rompre l'identité du moi, mais encore toutes deux sont régies, bien que sur des plans distincts, par des lois similaires qui s'étendent également à l'une et à l'autre. Ces lois sont celles de la progression et de la solidarité. — De la progression, puisque la personnalité morale n'est pas une idée, mais un être qui croît et se développe par un travail d'actualisation analogue en son genre à celui de l'individualité physique, travail qui ne se termine point, qui demande une énergie soutenue, et dont le relâchement ou la cessation plonge aussitôt le sujet moral dans un état de langueur et d'atonie qui peut aller jusqu'à la mort ¹. — De la solidarité, puisque le travail de la croissance spirituelle est conditionné par une assimilation incessante, toujours plus intime et toujours plus étendue, des principes correspondants et que la vie morale comporte aussi peu l'isolement que la vie naturelle.

Ainsi donc : continuité des lois, identité persistante de l'unité de conscience, impossibilité d'opérer dans le concret une distinction (entre l'homme sensible et l'homme

¹ Le péché, c'est-à-dire le refus du travail moral, mène directement à la rupture de l'harmonie organique de l'être au profit des fonctions particulières qui en composent l'ensemble (cp. Rom., VII). Chaque faculté s'exerce d'une façon égoïste au détriment des autres et la dissolution commence. Le sujet a livré son unité spirituelle à ses convoitises, comme on livre à des bêtes leur proie, et ces convoitises, dont il n'est plus le maître, se mordent et s'entre-déchirent en lui, sans se rassasier jamais (cp. Jacques, IV, 1-3).

spirituel) qui n'existe que pour la pensée discursive, voilà ce qui nous permet de placer la nature spirituelle de l'homme sur le prolongement de sa nature physico-psychique, de conclure à leur correspondance réciproque et de faire découler de l'unité principielle de ces deux natures l'unité principielle du bien. Le contenu du devoir est un, quoiqu'il y ait des devoirs plus importants que d'autres. « Deviens en fait ce que tu es en puissance, agis conformément à ta nature, » est sa formule invariable. Mais ici encore la diversité des préceptes se retrouve et s'explique par la diversité des notions sur ce qui doit ou ne doit pas être, et ces notions ressortent à leur tour du degré de perfection où l'homme a conduit son être spirituel, d'une part, et de la connaissance plus ou moins exacte qu'il en possède, de l'autre.

La théorie de la perception de conscience, telle que nous l'avons conçue, rend compte à la fois du fait d'obligation et du contenu effectif de la conscience morale. Le bien est d'abord l'accomplissement de certaines activités fondées sur des nécessités de biologie organique antécédentes à l'apparition de l'obligation, mais qui reçoivent d'elle le caractère nouveau d'un devoir-être librement affirmé ; il est ensuite l'accomplissement d'activités plus hautes, découlant de la nature spirituelle que l'obligation elle-même confère à l'être moral et des rapports que celui-ci soutient, d'un côté, avec le monde phénoménal et, de l'autre, avec le monde intelligible. Ces deux biens ne se séparent pas en principe. Ils s'emboîtent l'un dans l'autre aussi exactement que les deux natures dont ils sont issus se rejoignent dans l'unité identique du moi. A ce titre, le bien répond à la question suivante : mon vouloir, comparé à l'absolu que

je ne suis pas, convient-il à l'absolu que je suis ? — Mais l'absolu que je ne suis pas est encore inconnu. Je me suis contenté jusqu'ici d'y soumettre mon vouloir. S'il devient l'objet de ma curiosité ; si je cherche à lui donner une représentation dans mon esprit et un nom dans mon langage, je passe de la conscience morale à la conscience religieuse. C'est de cette dernière que nous allons maintenant nous occuper.

Nous avons vu plus haut l'origine commune et simultanée de la conscience psychologique, morale et religieuse ; elles ont à leur base le fait central d'une intuition primitive de l'absolu. Leur corrélation est aussi étroite que possible, il est bon d'y insister. Psychologiquement nous sommes limités, moralement obligés, religieusement dépendants ; mais c'est le même absolu qui nous limite, nous oblige et nous conditionne. Ce qui différencie la conscience religieuse et la conscience morale n'est pas tant leur nature propre que celle de leur contenu : l'une, la religieuse, porte au delà du sensible ; l'autre, la morale, ramène dans le sensible pour tirer de l'absolu qu'elle perçoit le principe d'une organisation obligatoire. L'objet de la morale est surtout dans l'homme et dans la société ; celui de la conscience religieuse est en Dieu, en dehors du monde. La conscience morale et la conscience religieuse vont donc de pair ; elles sont aussi inséparables que distinctes. Prendre prétexte de cette différence pour les disjoindre, ou de cette similitude pour absorber l'une dans l'autre, c'est témoigner d'une méconnaissance radicale de la nature de leur connexion. Nous répétons volontiers après Vinet¹ : « Admettre le droit et

¹ *Discours sur quelques sujets religieux*, p. 146.

le devoir, le justé et l'injuste comme des réalités, et faire abstraction de l'être qui seul est la sanction de ces idées, seul leur donne une base, seul en attache la chaîne à un point fixe, seul, on peut le dire, en explique la présence dans l'esprit humain et les rend concevables, c'est une profonde déraison. »

Mais nous ne saurions admettre, comme le même écrivain semble l'indiquer en d'autres passages ¹, et comme le prétend Passavant ², que la relation de l'idée religieuse et de l'idée morale soit celle d'une simple déduction logique. On n'arrive pas à Dieu en concluant de la loi au législateur, car d'un côté, cette loi n'est pas immédiate mais dérivée, puisque c'est l'homme qui la formule à l'occasion du fait d'obligation; de l'autre, l'existence de Dieu ne saurait dépendre d'un syllogisme. Un tel Dieu n'existerait que dans l'idée, il ne serait pas le vrai Dieu, le Dieu vivant, l'Être qu'on adore. La réalité de Dieu, bien plutôt, est donnée dans la possession immédiate de l'absolu qu'implique l'intuition correspondante.

Mais de nouveau, on aurait tort de penser avec Auberlen que la définition de l'absolu soit concomittante avec sa possession intuitive. L'organe spirituel ne perçoit pas l'absolu masculin (der Unbedingte), mais l'absolu neutre (das Unbedingte), si l'on permet de nous exprimer ainsi; autrement nous ne serions plus à même de comprendre les modifications considérables que peut subir le contenu de la conscience religieuse. La notion de Dieu, comme

¹ Cp. op. cit. p. 148-149, et *Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle*, Tome II, p. 47, et encore *Essais de philosophie morale*, p. 57.

² *Das Gewissen*, 2^e édition, p. 11.

³ *Die Goettliche Offenbarung*. Tome II, p. 25.

celle du bien, est évidemment le résultat d'une élaboration préalable. La perception de conscience n'est pas un connaître mais un sentir. Elle fonde l'aptitude religieuse, mais elle ne constitue pas à elle seule toute la religion. Il y a dans la religion un facteur intellectuel, une représentation de la divinité qui est essentiellement variable, par conséquent secondaire et dérivée. Ce n'est le propre d'aucune sensation d'apporter avec elle une connaissance toute faite et, pour devenir la science de l'objet dont elle est la certitude, l'expérience doit être analysée.

Cela même nous fera entrevoir pourquoi et comment l'ordre moral est si souvent maintenu dans sa séparation d'avec l'ordre religieux. L'homme peut refuser d'acquiescer la connaissance de son expérience. Il peut se contenter de percevoir l'obligation comme telle et l'employer à régler ses activités morales, de la même façon qu'il peut, dans le domaine des sens, se tenir à l'impression qu'il a des objets, laquelle, sans qu'il l'approfondisse davantage, suffit à diriger la conduite de sa vie corporelle. La morale est susceptible de rester pour lui indépendante de la religion de la même manière que les objets extérieurs se prêtent à rester de purs aspects. On peut accepter la perception spirituelle comme on peut accepter la perception sensible, sans aller plus avant, sans vouloir s'inquiéter des problèmes qu'elle incite à résoudre. Dans un cas c'est l'ignorance, dans l'autre, l'athéisme ou, comme on s'est plu à l'appeler de nos jours, l'agnosticisme.

Cependant l'irréligion est une ignorance gratuite, car le sujet possède en soi tout ce qu'il faut pour la dissiper; une ignorance délibérément voulue et par là responsable; une ignorance coupable, puisqu'elle n'est pas naturelle

et que la première des questions est celle de l'infini. Elle n'est jamais d'ailleurs aussi complète que l'on dit. En ces matières on ne nie que ce que l'on a d'abord affirmé, et la négation procède d'une déloyauté initiale qui use à la longue le ressort moral du sujet et débilite ses énergies spirituelles.

Quant à la voie suivie pour l'obtention du contenu de la conscience religieuse, nous croyons observer qu'elle est double; si du moins nous ne nous abusons pas et ne séparons pas arbitrairement deux opérations qui ne vont jamais isolément l'une de l'autre. La première est plus instinctive que la seconde, plus rapide, plus inconsciente, conséquemment plus sûre et plus générale; la seconde est plus raisonnée, plus philosophique que la première et ne se poursuit pas également, ni jusqu'au bout, chez tous les hommes. L'une s'applique au fait même de l'obligation, non plus pour le reporter aux activités du sujet, mais, pour l'envisager dans son caractère distinctif qui est d'être un rapport de substance à substance, et pour se saisir de l'être objectif qui le conditionne. L'autre s'attache au mode absolu de cette obligation et cherche à en obtenir une représentation fidèle.

Rappelons ce qu'est l'obligation : un fait initial, invinciblement imposé à la volonté et qui sollicite néanmoins une libre adhésion; un fait nécessaire, puisqu'aucune volonté ne lui échappe, qui préexiste à toutes ses manifestations subséquentes, dont elle ne saurait effacer la trace qu'en remontant plus haut qu'elle-même et dont la contrainte, — par une étrange contradiction, — produit la liberté; un fait qui, cette liberté une fois produite, lui reste encore supérieur et lui propose une loi. Or ce fait est une expérience, c'est-à-

dire un rapport de contact entre deux facteurs, dont l'un est une volonté libre et l'autre une inconnue. Cette inconnue est une substance réelle, un être et non point une idée, car si puissantes et si fortes qu'elles soient pour la raison, les idées pures n'atteignent pas la volonté et la laissent insensible.

L'obligation pose donc devant moi la réalité sous le mode de l'absolu, soit un être absolu. Un être qui précède ma volonté, qui est à la source, non seulement de ma volonté comme telle, mais de ma volonté libre, de la plus haute expression de moi-même, de ma personnalité spirituelle ; un être à l'égard duquel je suis entièrement dépendant et auquel, sous peine de me nier dans ma plus pure essence, je dois croire comme à moi-même.

Mais cet être auquel je dois croire est aussi celui que je dois adorer, car il est personnel. Il domine en moi ce que je n'abandonne d'ordinaire ni au phénomène, ni à la créature ; il subjugue le plus intime de mon âme, le départ et le centre de ma vie personnelle. Ce qui fait que je puis me livrer à lui, c'est que je sais, d'une part, que ce qu'il veut de moi, c'est moi-même et nulle autre chose ; de l'autre, que son action à mon égard est parfaitement libre. Tandis que toutes les activités que j'ai sous les yeux se présentent comme déterminées, la sienne au contraire m'apparaît comme celle qui détermine ; et, tandis que j'ai conscience du mode suprême de mon vouloir comme d'un vouloir soumis et dont la nature est d'être incessamment soumis à une loi externe qu'il a dû consentir avant qu'elle fût la sienne, j'entrevois le vouloir absolu comme entièrement affranchi de cette loi même qu'il impose. C'est dire que la volonté personnelle qui se trouve devant moi diffère en ceci de toutes les volontés personnelles et

de la mienne propre, qu'elle se confond avec sa loi. La seule loi de l'être personnel absolu est sa liberté; il la réalise dans l'acte même de son vouloir. Cet être personnel est donc Dieu. Du moins ne trouvons-nous pas de terme traduisant mieux l'impression auguste qu'il produit en nous.

Plus encore. Le Dieu de l'obligation de conscience n'est pas celui du déisme. Il ne plane pas au-dessus de nos têtes dans des sphères inaccessibles. C'est un Dieu vivant. Il est près de nous, il nous suit, il nous cherche, il vient nous retrouver à tous les instants de notre existence historique. Il descend jusqu'à nous, il entre en rapport avec nous et se constitue le conservateur fidèle de notre vie morale. Le Dieu de la conscience ne se contente pas de dicter ses lois à notre liberté, il persiste à maintenir devant elle cette loi. Il la lui présente toujours de nouveau et cherche par elle à nous ramener à lui. Il ne se lasse ni de nos révoltes, ni de nos langueurs, ni de nos lâchetés. Notre déloyauté même ne le rebute pas. Après avoir formé en nous la capacité d'une vie nouvelle, il persévère à vouloir son œuvre en nous, et pour cela il se tient toujours présent à cet endroit central de notre volonté, où nous ne parvenons pas nous-mêmes, qui échappe à toutes les prises extérieures et où lui seul sait pénétrer. Dans ce sanctuaire, il ne nous brise pas, il ne nous réduit point par force, il ne laisse point éclater sa colère pour anéantir nos résistances, il nous respecte, il nous estime assez pour préférer notre liberté à notre bonheur. Il ne nous oblige à rien que nous n'ayons auparavant accepté; il nous persuade avec une patience pleine de longanimité, avec une sollicitude attentive et une délicatesse qui est presque de l'amour.

Tel est le Dieu que suppose l'aperception de conscience,

celui qui est implicitement contenu dans le fait de l'obligation. Un Dieu absolu, libre, personnel et vivant, qui dépasse comme tel tout ce que nous pouvons imaginer ou concevoir, et qui pourtant est toujours près de nous, s'abaisse à notre taille et consent à nous suivre en nos moindres circonstances. Un Dieu saint, redoutable, inflexible, et qui toutefois supporte nos errements avec une infinie condescendance et nous convie sans relâche à revenir à lui.

Si maintenant nous considérons la seconde méthode, celle qui est plutôt intellectuelle, bien qu'elle soit morale aussi, celle qui part de l'absolu renfermé dans l'obligation pour en acquérir une image correspondante, voici à peu près quelles seront ses principales opérations : l'absolu existe puisque je le perçois, il est l'existence absolue en dehors de laquelle rien ne saurait subsister au même degré. L'existence unique est donc un être. Cet être n'est pas dérivé, autrement il ne serait pas absolu. L'être absolu existe par lui-même, il est cause de son existence. Or une cause réelle est toujours une cause active; l'être cause de soi est donc substance, puisque la substance est, par définition, ce qui existe par soi-même, *causa sui*. Mais la substance ne saurait se réduire à causer son existence¹, n'épuiserait pas l'idée d'une cause portée à l'absolu. Elle doit encore se produire comme substance, en d'autres termes, être la cause de sa cause.

L'être absolu est donc substance vivante, car la vie n'est rien d'autre qu'une cause qui a sa source en elle-même. Une vie absolue n'a pas de but hors de soi. L'être absolu est donc cause et but de sa vie. Il ne

¹ L'erreur de Spinoza est de s'être arrêté à la définition *causa sui*, sans aller au delà et découvrir ce qu'elle contenait en principe.

produit pas seulement son existence par son activité, il s'imprime encore cette activité, et cela en vue d'un but qu'il est lui-même. Et comme ce but lui est immanent, les règles qui conduisent ses activités à ce but lui sont également immanentes. Il ne tire sa loi de rien ni de personne; il se la donne à lui-même. La loi de l'absolu, c'est l'absolu, lequel se fait absolument ce qu'il veut être et cause le mode dont il est cause. Avoir énoncé cela, c'est avoir défini la volonté absolue¹, libre et spirituelle. Déterminer la manière dont on est cause de soi, c'est être esprit. Nous sommes esprits dans la mesure où nous sommes ce que nous voulons être, où nous appliquons à notre volonté la forme qu'il nous convient. Or, cette volonté rectrice d'elle-même, qui chez nous est toujours limitée, même lorsqu'elle est libre, ne souffre dans l'absolu aucune limitation. L'absolu se confère à lui-même sa propre liberté, il est la cause de sa liberté. L'absolu est donc absolue liberté², ce qui signifie volonté spirituelle. Toute volonté est personnelle. Une volonté absolument personnelle, puisque le propre de la personnalité est la libre disposition de soi-même, est une personnalité absolue³. L'absolu est donc divin, il est personnalité divine, l'absolu est Dieu personnel.

Des deux parts, Dieu apparaît, un seul et même Dieu, quoique dévoilé sous deux aspects et obtenu par deux voies différentes. Selon la première, Dieu est tout près de nous,

¹ Voilà qui explique le fait d'obligation du côté objectif; il y a obligation parce qu'il y a contact de volonté à volonté.

² Cp. Charles Secrétan, *Philosophie de la liberté, L'idée*. Tome I, leçon XVI^e, p. 345-372.

³ Cp. Franck, *System der Christlichen Wahrheit, Die Persenlichkeit Gottes*. Tome I, p. 134-150.

il est Celui à qui nous parlons dans le secret du cabinet et en la sainte présence duquel nous nous sentons coupables ; selon la seconde, Dieu est plus éloigné de l'homme, il est Celui que nous contemplons dans la voûte étoilée des cieux et en présence de l'infinie grandeur duquel nous nous sentons comme des atomes. L'un est plutôt le Dieu de l'âme, l'autre, plutôt le Dieu de la nature ; l'un est le Juge de la vie morale, l'autre le Créateur de l'univers. Tous deux personnels, tous deux vivants, ils ne font qu'un en réalité, et l'esprit, qui s'en approche par deux côtés, n'en touche que le bord et va se perdre en son immensité comme dans un abîme insondable.

Qu'on nous entende. Nous ne prétendons pas fournir des preuves de l'existence de Dieu, nous ne proposons rien, nous expliquons, nous déroulons d'une manière discursive ce qui est intuitivement contenu dans la conscience religieuse. Nous ne pensons pas non plus que celle-ci doive parcourir seule tout le chemin que nous venons d'esquisser. Elle est aidée en cela par le travail collectif antécédent, par l'autorité traditionnelle, par les révélations de la nature et de l'histoire. Car dans ce domaine aussi, ce que dit Vinet reste juste ¹ : « Une conscience a quelque chose à apprendre à une autre conscience. Toutes également capables de s'éclairer, ne sont pas également éclairées ; et dans cette sphère, comme dans toute autre, celui qui sait moins est appelé à demander à celui qui sait davantage. » La pensée analytique sera toujours impuissante à rendre compte de l'impulsion mystérieuse qui fait s'agenouiller le petit enfant lorsque sa mère lui parle de Dieu. Nous avons voulu

¹ *Méditations évangéliques*, p. 69.

marquer seulement jusqu'où s'étend la table de résonance que l'idée religieuse trouve dans la conscience, et de quel Dieu celle-ci a besoin pour que toutes ses cordes aient rendu leur accord.

Ce que nous venons de dire suffirait sans doute à rendre compte des fluctuations incessantes qu'à subies, au cours de l'histoire et dans les religions diverses, la notion de la divinité. Mais il convient de donner de ces variations une raison qui renferme toutes les autres, et qui, découlant directement de nos prémisses, se trouve d'accord avec les observations scientifiques. Si la conscience religieuse a pour fondement une aperception spirituelle de l'absolu, il est évident que son objet apparaîtra différemment suivant la situation particulière de celui qui perçoit; et cette situation, à son tour, dépendra de la relation plus ou moins normale que le sujet percevant soutient avec l'absolu. Plus près l'homme s'approchera de l'absolu, sur la ligne d'une obéissance loyale au devoir; plus l'absolu dévoilera à ses yeux son essence véritable. C'est un phénomène analogue en son espèce à celui de la perception sensible. Voici comment Helmholtz ¹ s'exprime à l'occasion de cette dernière : « Nos intuitions et nos représentations sont les produits de notre système nerveux affecté par les objets extérieurs. Chacune de ces intuitions est nécessairement conditionnée par la nature de l'objet, d'une part, et par celle du sujet, de l'autre. Demander une représentation qui reproduirait invariablement la nature intrinsèque de l'objet, c'est-à-dire qui fut absolument vraie, serait demander un effet indépendant de sa cause, ce qui est une contradiction

¹ *Die Thatssachen in der Wahrnehmung*. On trouvera ce passage dans Franck, *System der Christlichen Gewissheit*, Tome II, p. 310-311.

dans les termes. Nos représentations humaines, et en général celles de tout être sensible, sont des images dont le mode dépend essentiellement de l'état de conscience momentanée de cet être. »

Ce que dit Helmholtz de la perception physique, nous devons l'affirmer de la perception spirituelle. Celle-ci, toujours réelle, n'est pas toujours vraie, en ce sens que son contenu ne saurait être chez tous identique à lui-même. La personnalité morale à l'égard de l'absolu, plus encore que l'individualité psychique à l'égard des réalités contingentes, est susceptible d'orientations variables. Et, comme il y a une santé du corps qui seule nous permet une représentation approximative des objets sensibles, il y a aussi une santé de l'âme dans laquelle seule une notion saine de l'absolu est possible. Les fiévreux ne voient le monde qu'au travers de leurs hallucinations, et les pécheurs ne voient Dieu qu'au travers de leur péché. Pour connaître Dieu dans sa vérité, il faudrait être parfaitement saint. Mais en dehors de cet idéal de perfection, il est clair qu'on ne peut pratiquer le bien et rechercher la justice sans chercher à se faire de Dieu une représentation conforme au bien et à la justice.

On aperçoit donc le rapport intime qui existe entre la morale et la religion. Il se découvre sous un jour nouveau et prend une portée plus considérable que l'on n'imagine communément. Le proverbe populaire, « tel homme, tel Dieu ¹, » revêt un sens prégnant et philosophique qu'il n'avait pas jusqu'ici. Ajoutons que sa contre-partie : « tel Dieu, tel homme ², » est tout aussi juste. Car la morale devient religieuse dans la même mesure où la religion

¹ Cp. Rom., I, 22-23.

² Cp. Rom., I, 24-25.

devient morale. Issues du fait central de l'obligation, elles se pénètrent l'une l'autre et se réunissent à leur terme comme elles étaient unies à leur origine. L'impératif impersonnel de conscience devient la volonté personnelle de Dieu, et l'absolu auquel participe le vouloir moral, n'est autre que la divinité vers laquelle aspire le sentiment religieux. Le devoir trouve dans l'amour sa fin suprême, et le contact initial de l'homme avec l'absolu s'achève dans la communion vivante de l'âme avec son Dieu.

Remarque. En terminant, nous voudrions insister encore sur les conséquences de notre conception du fait obligatoire au point de vue d'une théorie de la connaissance. La philosophie moderne professe en métaphysique un agnosticisme presque complet. Elle suit en cela les voies inaugurées par Kant et se sert de ses arguments. Celui-ci reconnaissait bien les lois du penser de raison, (recherche de l'unité, position de la chose en soi, etc.) mais il estimait que ces lois ne régissent aucune réalité, si ce n'est le mouvement même d'une pensée qui s'agite dans le vide. En d'autres termes, le monde nouménal est inconnaissable parce qu'il ne répond à aucune intuition correspondante du sujet. La raison ne peut qu'élever des postulats dont on ne saurait dire s'ils atteignent un objet quelconque.

Or, cette intuition de la chose en soi, qui manquait au philosophe de Koenigsberg, parce qu'il avait méconnu la nature du fait moral, se trouve être précisément, si nous ne nous abusons point, le contact de l'absolu qui préside à l'obligation. C'est lui qui, posant l'unité au sein de l'en-

tendement, lui inspire la recherche de l'unité et qui, donnant à l'intelligence le besoin de l'absolu, la transforme en raison. Et comme les opérations de l'intelligence étaient soutenues par l'aperception sensible, de même l'aperception spirituelle soutient maintenant celles de la raison. Les postulats n'existent plus, au sens kantien du mot, ils se convertissent en une explication analytique d'un fait primordial, que l'être n'a plus devant lui pour tâcher à l'êtreindre, mais qu'il possède derrière lui, ou mieux, en lui comme une expérience inébranlable et certaine. Dès lors la métaphysique devient une science permise. Elle n'est autre chose que le déploiement discursif, plus ou moins adéquat, d'une expérience qui ne diffère de toutes les autres que par son mode et son objet, déploiement dont l'instrument est une pensée qui a reçu ses lois de l'expérience même qu'elle analyse.

Il nous paraît que l'erreur radicale de Kant est une erreur de psychologie. Parti de la constatation d'une activité secondaire, il a posé l'idée comme précédant le fait. Il a placé à tort la raison théorique antérieurement à la raison pratique ¹, et l'a conçue comme le simple développement des facultés intelligentes.

Or, cette position ne lui revient aucunement, s'il est avéré du moins que l'homme est un être moral avant d'être un sujet connaissant. Il est peu probable que les activités intellectuelles, laissées à elles-mêmes et fécondées uniquement par l'intuition sensible, fussent arrivées

¹ On nous objectera, sans doute, que Kant ne s'occupe pas du rapport que soutiennent les deux raisons. Il est vrai. Néanmoins, la question de ce rapport est implicitement résolue dans le plan même de la *Critique de la raison pure* et dans l'indépendance où il la laisse à l'égard de la raison pratique.

jamais à l'appréhension d'un ordre de choses dépassant le phénomène. Aucun animal, à notre connaissance, n'est susceptible de notions métaphysiques. Pourtant il possède une intelligence identique en ses éléments à celle de l'homme¹, et subit avec lui les mêmes impressions externes. Pour que l'intelligence devienne raison, il faut donc qu'elle passe au travers d'une volonté morale. C'est l'être libre et capable de déterminations propres qui est seul l'être raisonnable². L'absolu expérimenté dans le devoir et transporté dans la pensée engendre la raison. La raison ne produit l'idée de l'absolu que parce qu'elle en a une certitude expérimentale. Cette certitude justifie devant elle la prétention qu'elle a de se former une science du supersensible.

Si l'on y réfléchit, et si ce que nous venons de dire est de quelque valeur, la rectification de la psychologie de Kant amène la chute de tout l'édifice, péniblement assemblé, de sa philosophie critique. Sa *dialectique*, qui repose sur la fausse position de la raison théorique, s'effondre, et, puisque cette dernière devient postérieure à la raison pratique, tous les postulats de celle-ci (liberté, immortalité, existence de Dieu) retombent dans le champ de la raison théorique, font partie des objets connaissables et laissent sa place, restreinte mais légitime, à la métaphysique.

¹ Le propre de l'intelligence est de porter des jugements sur des objets d'expérience sensible. Tous les animaux supérieurs jugent ainsi.

² Il semble que le sens commun et l'usage ordinaire de la langue l'indiquent suffisamment.

THESES

1^{re} TABLE.

I. — Le positivisme matérialiste se doit à lui-même d'expliquer la conscience morale, car ses manifestations tombent sous le sens. Mais, en vertu du critère d'évidence qui lui est propre, le positivisme ne peut expliquer la conscience sans porter une atteinte irréparable à son caractère distinctif.

II. — Le problème qu'ont à résoudre les morales issues du monisme positiviste est de réduire à des quantités analysables tous les éléments de la conscience morale et de conserver pourtant à cette dernière une valeur pratique.

III. — L'école associationniste anglaise crut avoir résolu le problème pour ce qui concerne l'individu. L'évolutionnisme contemporain croit l'avoir résolu pour ce qui concerne l'espèce et l'individu.

IV. — Leur explication, issue d'une théorie incomplète de la connaissance et soutenue par la métaphysique qui en découle, renferme néanmoins une part de vérité si considérable qu'une nouvelle enquête des faits nous permettra seule d'en mesurer l'étendue.

V. — Cette enquête, purement scientifique et expérimentale, devra, pour aboutir, n'être conduite par aucune présupposition dogmatique. Elle devra se borner à l'analyse et à la classification des faits qui lui seront soumis.

VI. — Les religions et les morales, passant au travers des peuples, y laissent une empreinte qui, sous le nom de conscience religieuse et morale collective, devient le premier objet de l'enquête expérimentale dont nous parlons. La conscience individuelle n'y sera soumise qu'en second lieu et seulement dans la mesure où elle pourra être matière à constatation objective.

VII. — La conscience religieuse et morale collective semble uniquement composée d'éléments dérivés et dominée tout entière par la recherche de la satisfaction, — directe où indirecte, — des besoins. Il est difficile et peut-être impossible de découvrir en elle aucune quantité absolue ou transcendante.

VIII. — La conscience individuelle, quoique participant aux conceptions utilitaires et traditionnelles de la conscience collective, nous paraît échapper cependant, par son origine et par sa nature fondamentale, à la contingence des catégories dérivées.

IX. — Il y a une volonté que l'on peut appeler bonne indépendamment de toute considération eudémoniste, et l'histoire fournit l'exemple d'hommes qui ont obéi, ou cru obéir, à des impératifs absolus.

X. — Le positivisme matérialiste est impuissant à rendre compte sans reste de l'individualité religieuse des fondateurs ou des réformateurs de religion.

XI. — L'essence de la conscience religieuse, comme celle de la conscience morale, est d'être obligatoire.

XII. — L'obligation est irréductible à toute analyse, mais elle se prête à une explication théorique conforme aux données de la science et qui l'accrédite auprès de la raison.

2^{me} TABLE

I. — La conscience est l'organe d'une intuition spirituelle dont le mode est la foi.

II. — Les deux facteurs qu'elle met en présence sont, du côté objectif, l'absolu, et du côté subjectif, la libre volonté de l'homme; le résultat de ce rapport est l'obligation.

III. — L'obligation entraîne une évidence immédiate, bien que librement consentie, dont la négation reste possible, mais dont la suspicion n'est pas permise.

IV. — La raison suffisante de l'intuition spirituelle se trouve, d'une part, dans la limitation de l'homme, de l'autre, dans la perfection de vie qu'il réalise.

V. — La conscience, l'organe de la perception de l'absolu, apparaissant au dernier terme de la série ascendante des êtres, loin de contredire l'hypothèse évolutionniste, la confirme au contraire. Pour qu'un tel organe pût se former, il fallait un être psychiquement apte à réaliser le rapport qu'il implique.

VI. — La biologie générale, ni la psychologie humaine ne sauraient parler d'un moi libre et individuel en dehors de la conscience morale et religieuse.

VII. — La conscience psychologique, la conscience morale et la conscience religieuse sont des faits parallèles et simultanés. Ils ne dérivent point l'un de l'autre, mais ont pour source commune le contact de l'être avec l'absolu.

VIII. — La connaissance du bien et du mal n'est pas

innée en l'homme. Elle résulte d'une élaboration de la pensée morale du sujet, portant sur le rapport de ses activités particulières avec le fait d'obligation.

IX. — Le bien est d'abord l'accomplissement de certaines activités fondées sur des nécessités de biologie organique antécédentes à l'apparition de l'obligation, mais qui reçoivent d'elle le caractère nouveau d'un devoir-être librement accompli.

X. — Le bien est ensuite l'accomplissement d'activités plus hautes, découlant de la nature spirituelle que l'obligation elle-même confère à l'être moral et des rapports que celui-ci soutient, d'un côté, avec le monde phénoménal, et de l'autre, avec le monde intelligible.

XI. — Ces deux biens, inégaux en valeur et parfois violemment opposés, ne se séparent pas en principe. Ils se ramènent l'un à l'autre aussi exactement que les deux natures dont ils sont issus se rejoignent dans l'unité identique du moi.

XII. — Le contenu effectif de la conscience religieuse, comme celui de la conscience morale, est secondaire et dérivé. La notion représentative de la divinité est le résultat d'une élaboration de la pensée religieuse du sujet.

XIII. — Ce travail porte sur le facteur objectif de l'obligation et se poursuit sur deux voies concurrentes, dont l'une part du caractère distinctif de l'obligation, et l'autre de son mode absolu.

XIV. — Ces deux voies, suivies jusqu'au bout, mènent au dieu du théisme, qui seul satisfait entièrement la conscience religieuse. au Dieu vivant, Créateur de l'univers et Juge de la vie morale.

XV. — Notre théorie du fait originel de conscience conduit à des résultats directement contraires à ceux de la

philosophie critique de Kant. Elle devient la base d'une nouvelle théorie de la connaissance et accorde à la métaphysique, comme science, sa place légitime.

Vu :

Le Doyen, Président de la soutenance,

F. LICHTENBERGER.

Vu et permis d'imprimer :

Le vice-recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Avant-Propos.....	5
I. — Exposé génétique du développement des doctrines matérialistes contemporaines sur la conscience morale.....	10
II. — Recherches analytiques sur les éléments irréductibles de la conscience religieuse et morale.....	31
III. — Exposé théorique du fait de conscience religieuse et morale.....	63
Thèses.....	114
